Ph. U. 287 db/(4

<36604478310012

<36604478310012

Bayer. Staatsbibliothek

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

VIERTER THEIL.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S
KRITIK
DER
URTHEILSKRAFT
UND
BEOBACHTUNGEN
ÜBER DAS GEFÜHL
DES
SCHÖNEN UND ERHABENEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

4

90 BG m. Schild

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

VORREDE.

Wegen der Kritik der Urtheilskraft selbst ist eigentlich nichts weiter zu sagen, als dass alle Sorgfalt genommen worden, die kleinen Unrichtigkeiten und Mängel der bisherigen Abdrücke zu tilgen, denn eine innere Veränderung hat Kant nie damit vorgenommen. Die erste Ausgabe erschien zu Berlin und Libau 1790 bei Lagarde und Friederich; nach dieser wurde 1793 eine zweite Auflage veranstaltet, der nach sechs Jahren eine dritte folgte.

Desto nothwendiger dürfte es seyn, zu erklären, weshalb mit der Kritik der Urtheilskraft die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, welche Kant 1764 zu Königsberg bei Kanter herausgab, und die nachmals in fast alle Sammlungen seiner kleinen Schriften übergegangen sind, in Einen Band sind zusammengestellt worden. Sie scheinen nämlich eben sowohl der Anthropologie als Moral beigezählt werden zu können; jenes, weil sie z. B. das Erhabene mit dem melancholischen, das Schöne mit dem sanguinischen Temperamente in Verbindung bringen; weil sie über die Eigenheiten des männlicheu und weiblichen Gemüthes viel Interessantes zu sagen wissen; weil sie

die Charaktere der Nationen in Bezug auf das Schöne und Erhabene zergliedern u. s. f. Die Moral aber kann Anspruch darauf machen, weil Kant in der Beschreibung der Temperamente zugleich eine Menge von Tugenden und Lastern beschreibt; eben so zeichnet er die moralischen Licht- und Schattenseiten der Geschlechter und der Nationen. Er verliert sich in letzterer Beziehung in Betrachtungen, die wir heut zu Tage unter die Kategorie der Philosophie der Geschichte classificiren würden.

Allein nicht blos Moral und Anthropologie, auch die Ästhetik kann sich diese Beobachtungen vindiciren, denn der Mittelpunct derselben, wovon Alles in ihnen ausgeht und wohin Alles zurückkehrt, ist der Begriff des Schönen und Erhabenen. Das Psychologische und Moralische ist erst das Secundäre. Jene Begriffe sind die Säulen, um welche sich die anthropologischen und ethischen Reflexionen herumranken.

Hieraus folgt, dass eine streng abschliessende Überweisung dieser kleinen Schrift an irgend ein besonderes Gebiet nicht thunlich ist, dass sie im eigentlichsten Sinn den Charakter hat, eine vermischte zu seyn. Diesem Charakter entspricht auch der Titel, denn er verspricht nur Beobachtungen und macht durchaus keine Prätension, in die Systematik der Wissenschaft einzugreifen. Aus dem Besitz des verstorbenen Buchhändlers Nicolovius liegt ein Exemplar des Büchleins vor uns, das Kant sich brochiren und für seinen Gebrauch mit Papier durchschiessen liess. Er schenkte es, vielleicht um es bei einer späteren Ausgabe benutzen zu lassen, am 12. September 1800 an Nicolovius. Jede Seite des

durchschossenen Papiers, auf vielen Stellen auch der Rand der bedruckten Blätter, ist eng beschrieben. Der Inhalt ist ganz derselbe, wie er in dem jetzigen Schriftchen vorliegt, höchst mannigfaltige, zum Theil piquante Beobachtungen, die ihren Leitfaden immer an dem Grundgedanken des Schönen und Erhabenen finden, von da aber nach allen Richtungen hin sich ergiessen, sich bald als Deduction eines ästhetischen oder ethischen Satzes, bald als belegende Anekdote, bald als psychologisches Problem gestalten. Der Vortrag ist ebenfalls bald völlig ausführlich, bald skizzenhaft, wie von Jemand, der flüchtig einen Gedanken fixirt, bald nur ein Wort, um an einen Begriff zu erinnern, z. B. niedlich, possirlich, kühn u. s. f. Es würde nicht ganz ohne Interesse seyn, dieses Brouillon mitzutheilen. Wenn Pope, wenn Ramler uns alle Varianten mittheilten, welche ihre poetischen Productionen durchliefen; wenn jetzt das Aphoristische der Reflexion in Zeitschriften einen stehenden Artikel ausmacht, so dürfte es wahrlich nicht geradehin getadelt werden können, wenn man das Brouillon eines Philosophen veröffentlichte, worin man seine Gedankenbildung gleichsam in ihrem embryonischen Zustande, die plötzlich aus der Lectüre oder einer eigen gemachten Erfahrung empfangene Anregung belauschen könnte. Da jedoch die wahrsten Resultate dieser Stoffsammlung theils in Kant's Tugendlehre, theils in seine Anthropologie, besonders in die Abschnitte von den Talenten im Erkenntnissvermögen, vom Gefühl für das Schöne und vom Charakter des Geschlechts und des Volkes, übergegangen sind, so haben wir hier damit zurückgehalten, obwohl es uns schwer

geworden ist, nicht wenigstens Dies und Jenes in der Gestalt einer Anmerkung unter dem Text aus dem Manuscript hinzuzufügen.

Kant scheint in der Zeit, als er diese kleine Schrift abfasste und so emsig erweiterte, mit rechter Lust den Menschen in seiner empirischen Wirklichkeit studirt zu haben. Gerade der Gegensatz zu seinen früheren abstracten Studien schärfte vielleicht seinen von Hause aus unbefangenen und durchdringenden Blick. Man muss sich nur den „schönen Magister“, wie er in der Stadt genannt wurde, im eleganten Anzug vorstellen, wie er, nachdem er Morgens seine Vorlesungen gehalten, vor Tische eine Restauration besuchte, eine Tasse Thee oder Kaffee trank und seine Partie Billard spielte; wie er dann bei Tische die gesprächigste Laune seiner Convivalen zu erhalten wusste; gegen Abend, nachdem er wiederum gearbeitet, seinen Spaziergang machte und dann noch, wie Herder erzählt, in allen Coterien glänzte. Sollte man nicht glauben, dass ich gar nicht von dem vorigen Jahrhundert, gar nicht von Königsberg, am wenigsten von Kant, sondern von einem modernen Philosophen des Tages in Paris spräche?

In solch' heiterem, vielseitigem Verkehr erwarb sich Kant seinen umfassenden Blick für alles Menschliche, seinen in der That sehr feinen Geschmack. Es ist erstaunlich, wie er mit der ganzen Welt sich ersättigte, wie er überall in jedem Volk, in jedem Stande, in jeder bedeutenden Stadt orientirt war, ohne gereist zu seyn. Er hat sich in der Vorrede zur Anthropologie selbst darüber ausgesprochen. Das Reisen als solches ist noch nicht bildend; es kommt auf das Bewusstseyn an, womit

der Reisende, was ihm sich darbietet, erfasst, und in unserer Zeit könnte es vielleicht dahin kommen, dass das Reisen eine blosse Manie würde, eine zwecklose Unstätigkeit schwächlicher Charaktere und Talente, welche sich durch jede Festigkeit der Situation sogleich gedrückt, durch jede Anstrengung sogleich erschöpft fühlen. Mögen denn Solche sich an Kant's Energie erbauen, wie er in dem trüben und rauhen Norden in statarischer Arbeitsamkeit dennoch das Weltleben in allen seinen Culturstadien sich beständig gegenwärtig erhielt. Eine Menge seiner Bemerkungen sind noch jetzt durchaus wahr, und von Späteren, meist ohne Kant zu nennen, unzählige Male wiederholt. Der Ausdruck ist oft unübertrefflich, z. B. wenn er sagt, dass „in England schweres Gold von Witze original sey, welches unter Französischem Hammer zu dünnen Blättchen von grosser Oberfläche gedehnt werden kann." Manche Bemerkung muss jetzt allerdings modificirt werden, ist aber doch ein Beweis, wie scharf der damalige Zustand sich in Kant's Bewusstseyn reflectirte, z. B. wenn er vom Franzosen sagt: „Er ist ein ruhiger Bürger und rächt sich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satyren oder durch Parlamentsremonstrationen, welche, nachdem sie ihrer Absicht gemäss den Vätern des Volks ein schönes patriotisches Ansehen gegeben haben, nichts weiter thun, als dass sie durch eine rühmliche Verweisung gekrönt und in sinnreichen Lobgedichten besungen werden."

Dass wir nun diese Schrift mit der Kritik der Urtheilskraft zusammen herausgeben, hat darin seinen Grund, dass wir die früheste und späteste, die freieste,

in Genrebildern sich aufrollende, und die streng systematische, streng fortschreitende Darstellung desselben Gegenstandes neben einander stellen wollten. Denn als Kritik der Urtheilskraft entwickelte Kant eigentlich zwei Begriffe, den der Schönheit und den des Organischen, jenen in der ästhetischen, diesen in der teleologischen Urtheilskraft. Eine Ästhetik in dem Sinne, wie dieselbe durch die Schelling'sche Philosophie begründet worden ist, gab Kant nicht zu. Seine Eintheilung der Künste nennt er sehr bescheiden nur einen Versuch, der nicht auf Objectivität Anspruch mache. Er blieb ganz in der subjectiven Auffassung des Schönen stehen, welche sein ganzes Jahrhundert beherrschte. Um so dringender war sein speculativer Trieb, diese Subjectivität des Urtheils abzuwerfen, den Geschmack nicht in der Zufälligkeit des privaten Urtheils stehen zu lassen, sondern ihm die Allgemeingültigkeit „für Jedermann" zu erobern. Nun sehen wir in den Beobachtungen noch gänzlich den subjectiven Standpunct vorwalten; es ist das Gefühl, welches Gegenstand der Erfahrung wird; der Geschmack, der in seinem Urtheile durch den Gegensatz von Lust und Unlust geleitet wird; dennoch bricht überall der Gedanke durch, dass das Schöne in seinen mannigfaltigen Schattirungen ohne alles (egoistische) Interesse gefallen müsse, und oft genug vertieft sich Kant, wenn er bestimmen will, was erhaben, was schrecklich erhaben, was prächtig sey u. s. f., in die dem Begriff der Sache selbst immanente Dialektik und erinnert sich gleichsam erst hinterher daran, dass alle diese Unterschiede nur subjective Geltung hätten. Nur wenn man Kant auf dieser Stufe der Entwickelung

gesehen hat, begreift man, wie er dreissig Jahre später, bei einer viel tieferen Darstellung, doch noch so schüchtern seyn konnte, jede objective Bestimmung nur als eine Reflexion auszusprechen, und die Absolutheit des Schönen, die Einheit des Allgemeinen und Besondern u. s. w., nur als ein Mittel für das Erkennen, nicht als etwas an und für sich Seyendes zu setzen. Es gehört hier nicht her, weiter auszuführen, wie die Kritik der Urtheilskraft zur Kritik der reinen Vernunft sich verhält; wie sie uns das Schauspiel eines Kampfes giebt, der einzig ist: Kant steht höher, als er selbst es weiss, aber er leugnet es sich immer ab; so oft er den Boden der absoluten Idee betreten hat, eilt er wieder kopfschüttelnd zurück, dass für uns so etwas möglich seyn sollte; er spricht die höchsten Mysterien der Philosophie auf das Trefflichste aus, und übt hinterher eine beschränkende Censur solcher Offenbarungen; er vereint das Ideale und Reale, das Sinnliche und Vernünftige, er schaut das Besondere im Allgemeinen, das Allgemeine im Besondern, er definirt die Vollkommenheit als innere Zweckmässigkeit, aber sogleich erklärt er dies nur für ein subjectives Vehikel, ohne welches wir im Begriff des Schönen, der Kunst, der organischen Natur einmal nicht wohl ausreichen könnten; er ist in seinem Gedankenschwunge göttlich kühn und grollt hinterher mit sich, nicht genug menschliche Behutsamkeit angewandt zu haben. Die Kritik der Urtheilskraft ist in der Reihe der Kant'schen Schriften die eigene Bevorwortung des Philosophen von dem späteren Standpuncte nach ihm, dem Schelling'schen, und Schelling schloss auch merkwürdiger Weise die letzte Note seiner ersten Schrift

vom Ich als Princip der Philosophie 1795 mit den Worten: „Vielleicht sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der Urtheilskraft, §. 76 geschehen ist.“

Indem also die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen uns die erste Gestalt zeigen, welche dieser Gegenstand für Kant annahm, die Kritik der Urtheilskraft aber die letzte, mit welcher er darüber abschloss (denn die Anthropologie, die zuerst 1798 erschien, geht dem Standpuncte nach nicht über das früher Gegebene hinaus); indem wir dort noch ganz die subjective Auffassung vorherrschen, hier aber die Gebrochenheit derselben, ihre eigene Negation sehen, wie sehr auch der Philosoph, sie einzugestehen, sich sträubt; indem wir dort noch das Ästhetische in seiner Vermischung mit dem Psychologischen und Moralischen erblicken, hier aber in dem Begriff, sich auf seine eigenen Füsse zu stellen (eine That, welche auf dem Grunde der Urtheilskraft vorzüglich Schiller vollbrachte), so glauben wir dadurch die Verknüpfung beider Schriften hinlänglich gerechtfertigt, wiewohl Kant sowohl in der Urtheilskraft, als in der Anthropologie, das anmuthige, lebensfrische Büchlein ignorirt. Man möchte beinahe glauben, dass er in der Abfassung desselben vielleicht auch sich ein biographisches Genüge gegeben, und damals als Philosoph mit einer Liebe gekämpft habe, die in seinem Herzen aufgekeimt war und der die Umstände die wünschenswerthe Befriedigung versagten, so zart, so innig sind alle Bemerkungen über das weibliche Geschlecht und die Liebe. Wo er den Unterschied des Angenehmen und Reizenden bei Frauen berührt, ent-

schlüpfen ihm die Worte: „Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen dieser Art einlassen; denn in solchen Fällen scheint der Verfasser jederzeit seine eigene Neigung zu malen". Wo der Poet ein Sonnet dichtet, seines Herzens Herr zu werden, schreibt der Philosoph eine Abhandlung. Doch ist dies am Ende gleichgültig; das Wesentliche ist die schöne, ritterliche Würde, der sanfte Schmelz, womit Kant hier über die Frauen und die Ehe spricht. In der Anthropologie klingt in dieser Hinsicht mehr der Ton des berühmten Hippel'schen Buchs über die Ehe durch, die leise persiflirende Laune eines Mannes, der sich selbst bei Allem, was er bespricht, nicht mitbetheiligt weiss.

Königsberg, den 16. Mai
1838.

Karl Rosenkranz.

schlüpfen ihm die Worte: „Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen dieser Art einlassen; denn in solchen Fällen scheint der Verfasser jederzeit seine eigene Neigung zu malen". Wo der Poet ein Sonnet dichtet, seines Herzens Herr zu werden, schreibt der Philosoph eine Abhandlung. Doch ist dies am Ende gleichgültig; das Wesentliche ist die schöne, ritterliche Würde, der sanfte Schmelz, womit Kant hier über die Frauen und die Ehe spricht. In der Anthropologie klingt in dieser Hinsicht mehr der Ton des berühmten Hippel'schen Buchs über die Ehe durch, die leise persiflirende Laune eines Mannes, der sich selbst bei Allem, was er bespricht, nicht mitbetheiligt weiss.

Königsberg, den 16. Mai 1838.

Karl Rosenkranz.

KRITIK

DER

URTHEILSKRAFT.

Vorrede.

Man kann das Vermögen der Erkenntniss aus Principien *a priori* die reine Vernunft und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen, ob man gleich unter diesem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche versteht, wie es auch in dem ersten Werke unter jener Benennung geschehen ist, ohne noch ihr Vermögen, als praktische Vernunft nach ihren besonderen Principien in Untersuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdann blos auf unser Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, und beschäftigt sich also nur mit dem Erkenntnissvermögen, mit Ausschliessung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens, und unter den Erkenntnissvermögen mit dem Verstande, nach seinen Principien *a priori* mit Ausschliessung der Urtheilskraft und der Vernunft (als zum theoretischen Erkenntniss gleichfalls gehöriger Vermögen), weil es sich in dem Fortgange findet, dass kein anderes Erkenntnissvermögen, als der Verstand, constitutive Erkenntnissprincipien *a priori* an die Hand geben kann: so, dass die Kritik, welche sie insgesammt, nach dem Antheile, den jedes der andern an dem baaren Besitz der Erkenntniss aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, sichtet, nichts übrig lässt, als was der Verstand *a priori* als Gesetz für die Natur, als Inbegriff von Erscheinungen (deren Form eben sowohl *a priori* gegeben ist) vorschreibt, alle andere reine Begriffe aber unter die Ideen verweist, die für unser theoretisches Erkenntniss-

vermögen überschwänglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern, als regulative Principien, theils die besorglichen Anmaassungen des Verstandes, als ob er (indem er *a priori* die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurück zu halten, theils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern.

Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet und zwar im Erkenntnissvermögen hat, so ferne er constitutive Erkenntnissprincipien *a priori* enthält, welcher durch die im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrigen Competenten in sicheren, aber einigen Besitz gesetzt werden sollte. Eben so ist der Vernunft, die nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien *a priori* enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.

Ob nun die Urtheilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnissvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Principien *a priori* habe, ob diese constitutiv oder blos regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen (eben so, wie der Verstand dem erstern, die Vernunft aber dem letzteren *a priori* Gesetze vorschreibt), *a priori* die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urtheilskraft beschäftigt.

Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Vermögens nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde unvollständig seyn, wenn die der Urtheilskraft, welche für sich als Erkenntnissvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Theil derselben abgehandelt würde,

obgleich ihre Principien in einem System der reinen Philosophie keinen besondern Theil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Nothfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können. Denn wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zu Stande kommen soll (welches ganz vollständig zu bewerkstelligen möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchst wichtig ist), so muss die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgend einem Theile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde.

Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft (deren richtiger Gebrauch so nothwendig und allgemein erforderlich ist, dass daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes, als eben dieses Vermögen gemeint wird) leicht abnehmen, dass es mit grossen Schwierigkeiten begleitet seyn müsse, ein eigenthümliches Princip derselben auszufinden (denn irgend eins muss es *a priori* in sich enthalten, weil es sonst nicht, als ein besonderes Erkenntnissvermögen, selbst der gemeinsten Kritik ausgesetzt seyn würde), welches gleichwohl nicht aus Begriffen *a priori* abgeleitet seyn muss, denn die gehören dem Verstande an, und die Urtheilskraft geht nur auf die Anwendung derselben. Sie soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objectiven, der sie ihr Urtheil anpassen kann, weil dazu wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich seyn würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sey oder nicht.

Diese Verlegenheit wegen eines Princips (es sey nun ein subjectives oder objectives) findet sich hauptsächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabene, der Natur oder der Kunst,

betreffen. Und gleichwohl ist die kritische Untersuchung eines Princips der Urtheilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Kritik dieses Vermögens. Denn ob sie gleich für sich allein zum Erkenntniss der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnissvermögen allein an, und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgend einem Princip *a priori*, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens seyn kann, zu vermengen, weil dieses seine Principien *a priori* in Begriffen der Vernunft hat. — Was aber die teleologische * Beurtheilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmässigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt und die Urtheilskraft aus sich selbst ein Princip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Übersinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntniss der Natur brauchen muss, da kann und muss ein solches Princip *a priori* zwar zum Erkenntniss der Weltwesen angewandt werden und eröffnet zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vortheilhaft sind, aber es hat keine unmittelbare Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft ist, welches eine besondere Abtheilung in der Kritik für dieses Vermögen nothwendig macht, da die logische Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung aufs Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Theile der Philosophie, sammt einer kritischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

Da die Untersuchung des Geschmackvermögens, als ästhetischer Urtheilskraft, hier nicht zur Bildung und Cultur des Geschmacks (denn diese wird auch ohne alle solche

* Noch in der dritten Auflage 1799 steht hier logische. R.

Nachforschungen, wie bisher, so fernerhin, ihren Gang nehmen), sondern blos in transscendentaler Absicht angestellt wird, so wird sie, wie ich mir schmeichle, in Ansehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachsicht beurtheilt werden. Was aber die letztere Absicht betrifft, so muss sie sich auf die strengste Prüfung gefasst machen. Aber auch da kann die grosse Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat, aufzulösen, einiger nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie ich hoffe, zur Entschuldigung dienen, wenn nur, dass das Princip richtig angegeben worden, klar genug dargethan ist, gesetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntniss nach Begriffen mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Theile dieses Werks erreicht zu haben glaube.

Hiermit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doctrinalen schreiten, um, wo möglich, meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermaassen günstige Zeit noch abzugewinnen. Es versteht sich von selbst, dass für die Urtheilskraft darin kein besonderer Theil sey, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient, sondern dass, nach der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische und der reinen in eben solche Theile, die Metaphysik der Natur und die der Sitten jenes Geschäft ausmachen werden.

Einleitung.

I.

Von der Eintheilung der Philosophie.

Wenn man die Philosophie, so ferne sie Principien der Vernunfterkenntniss der Dinge (nicht blos, wie die Logik thut, die der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objecte) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die theoretische und praktische eintheilt, so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Principien dieser Vernunfterkenntniss ihr Object anweisen, specifisch verschieden seyn, weil sie sonst zu keiner Eintheilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Principien, der zu den verschiedenen Theilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntniss, voraussetzt.

Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche eben so viel verschiedene Principien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen, nämlich die Naturbegriffe und der Freiheitsbegriff. Da nun die ersteren ein theoretisches Erkenntniss nach Principien *a priori* möglich machen, der zweite aber in Ansehung derselben nur ein negatives Princip (der blossen Entgegensetzung) schon in seinem Begriffe bei sich führt, dagegen für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heissen, errichtet: so wird die Philosophie in zwei, den Principien nach ganz verschiedene Theile, in die theoretische als

Naturphilosophie und die praktische als Moralphilosophie (denn so wird die pratische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt), mit Recht eingetheilt. Es hat aber bisher ein grosser Missbrauch mit diesen Ausdrücken zur Eintheilung der verschiedenen Principien, und mit ihnen auch der Philosophie, geherrscht: indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und so, unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie, eine Eintheilung machte, durch welche (da beide Theile einerlei Principien haben konnten) in der That nichts eingetheilt war.

Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt, und Alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird, heisst praktisch-möglich (oder nothwendig) zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanism, und bei Thieren durch Instinct) zur Causalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sey.

Der letztere Unterschied aber ist wesentlich: denn ist der die Causalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien technisch-praktisch, ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch, und weil es in der Eintheilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntniss verschiedener Principien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die zweiten aber ganz allein den zweiten Theil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie ausmachen.

Alle technisch-praktischen Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu haben), so ferne ihre Principien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, so ferne er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäss bestimmt werden kann. Doch heissen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften, und zwar darum, weil der Wille nicht blos unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Principien desselben Gesetze heissen und, mit ihren Folgerungen, den zweiten Theil der Philosophie, nämlich den praktischen allein ausmachen.

So wenig also die Auflösung der Probleme der reinen Geometrie zu einem besondern Theile derselben gehört, oder die Feldmesskunst den Namen einer praktischen Geometrie, zum Unterschiede von der reinen, als ein zweiter Theil der Geometrie überhaupt verdient: so und noch weniger darf die mechanische oder chemische Kunst der Experimente oder der Beobachtungen, für einen praktischen Theil der Naturlehre; endlich die Haus-, Land-, Staatswirthschaft; die Kunst des Umganges, die Vorschrift der Diätetik; selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre; sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affecten zum Behuf der letzteren, zur praktischen Philosophie gezählt werden, oder die letzteren wohl gar den zweiten Theil der Philosophie überhaupt ausmachen, weil sie insgesammt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften, als blossen

Corollarien aus derselben (der Naturwissenschaft), keine Stelle in einer besondern Philosophie, die praktische genannt, verlangen können. Dagegen machen die moralisch-praktischen Vorschriften, die sich gänzlich auf den Freiheitsbegriff, mit völliger Ausschliessung der Bestimmungsgründe des Willens aus der Natur, gründen, eine ganz besondere Art von Vorschriften aus, welche auch, gleich den Regeln, denen die Natur gehorcht, schlechthin Gesetze heissen, aber nicht, wie diese, auf sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem übersinnlichen Princip beruhen und, neben dem theoretischen Theile der Philosophie, für sich ganz allein, einen andern Theil, unter dem Namen der praktischen Philosophie, fordern.

Man sieht hieraus, dass ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie giebt, nicht einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten, Theil derselben darum ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie seyn, wenn ihre Principien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntniss der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln), sondern weil und wenn ihr Princip gar nicht vom Naturbegriffe, der jederzeit sinnlich bedingt ist, entlehnt ist, mithin auf dem Übersinnlichen, welches der Freiheitsbegriff allein durch formale Gesetze kennbar macht, beruht, und sie also moralisch-praktisch, d. i. nicht blos Vorschriften und Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern, ohne vorgehende Bezugnehmung auf Zwecke und Absichten, Gesetze sind.

II.

Vom Gebiete der Philosophie überhaupt.

So weit Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens nach Principien, und mit ihm die Philosophie.

Der Inbegriff aller Gegenstände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um, wo möglich, ein Erkenntniss derselben zu Stande zu bringen, kann nach der verschie-

denen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht eingetheilt werden.

Begriffe, so ferne sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntniss derselben möglich sey oder nicht, haben ihr Feld, welches blos nach dem Verhältnisse, das ihr Object zu unserm Erkenntnissvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. — Der Theil dieses Feldes, worin für uns Erkenntniss möglich ist, ist ein Boden *(territorium)* für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnissvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet *(ditio)* dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnissvermögen. Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, *domicilium)*, weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig sind.

Unser gesammtes Erkenntnissvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es *a priori* gesetzgebend. Die Philosophie theilt sich nun auch, diesem gemäss, in die theoretische und praktische. Aber der Boden, auf dem ihr Gebiet errichtet wird, und auf welchem ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, so ferne sie für nichts mehr als blosse Erscheinungen genommen werden; denn ohne das würde keine Gesetzgebung des Verstandes in Ansehung derselben gedacht werden können.

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist blos praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend seyn; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der

Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort gesetzgebend, weil sie auch technisch-praktisch seyn können.

Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne dass eine der andern Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, eben so wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subject sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft, indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektischen Scheins in denselben vernichtete.

Aber dass diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränkten, nicht Eines ausmachen, kommt daher, dass der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als blosse Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntniss von seinem Objecte (und selbst dem denkenden Subjecte) als Dinge an sich verschaffen kann, welches das Übersinnliche seyn würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muss, sie selbst aber niemals zu einem Erkenntnisse erheben und erweitern kann.

Es giebt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesammtes Erkenntnissvermögen, nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes-, noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntniss haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl, als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen

wir, in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe, keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntniss nicht im Mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird.

Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, also dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so dass von dem ersteren zum andern (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. — Also muss es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch, noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Principien der einen, zu der nach Principien der andern, möglich macht.

III.

Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen.

Die Kritik der Erkenntnissvermögen in Ansehung dessen, was sie *a priori* leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern nur, ob und wie, nach der Bewandtniss, die

es mit unsern Vermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich sey, zu untersuchen hat. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmaassungen derselben, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmässigkeit zu setzen. Was aber nicht in die Eintheilung der Philosophie kommen kann, das kann doch, als ein Hauptheil, in die Kritik des reinen Erkenntnissvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Principien enthält, die für sich weder zum theoretischen, noch praktischen Gebrauche tauglich sind.

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntniss *a priori* enthalten, beruhten auf der Gesetzgebnng des Verstandes. — Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich-unbedingten praktischen Vorschriften *a priori* enthielt, beruhte auf der Gesetzgebung der Vernunft. Beide Vermögen also haben, ausser dem, dass sie der logischen Form nach auf Principien, welchen Ursprungs sie auch seyn mögen, angewandt werden können, überdies noch jedes seine eigene Gesetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere *(a priori)* giebt, und die daher die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische rechtfertigt.

Allein in der Familie der obern Erkenntnissvermögen giebt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft: dieses ist die Urtheilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuthen, dass sie eben sowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein blos subjectives *a priori*, in sich enthalten dürfte, welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann, und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Princip geltend seyn möchte.

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urtheilen) ein neuer Grund, die Urtheilskraft mit einer andern Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch grösserer Wichtigkeit zu seyn

scheint, als die der Verwandtschaft mit der Familie der Erkenntnissvermögen. Denn alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. Für das Erkenntnissvermögen ist allein der Verstand gesetzgebend, wenn jenes (wie es auch geschehen muss, wenn es für sich, ohne Vermischung mit dem Begehrungsvermögen, betrachtet wird) als Vermögen eines theoretischen Erkenntnisses auf die Natur bezogen wird, in Ansehung deren allein (als Erscheinung) es uns möglich ist, durch Naturbegriffe *a priori*, welche eigentlich reine Verstandesbegriffe sind, Gesetze zu geben. — Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff statt hat) *a priori* gesetzgebend. — Nun ist zwischen dem Erkenntniss- und Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urtheilskraft, enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuthen, dass die Urtheilskraft eben sowohl für sich ein Princip *a priori* enthalte und, da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Lust oder Unlust verbunden ist (es sey, dass sie, wie beim untern, vor dem Princip desselben vorhergehe, oder, wie beim oberen, nur aus der Bestimmung desselben durchs moralische Gesetz folge), eben sowohl einen Übergang von reinen Erkenntnissvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe, zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.

Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische, eingetheilt werden kann; wenn gleich Alles, was wir von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Theile, d. i. dem Vernunfterkenntniss nach Naturbegriffen, gezählt werden müsste, so besteht

doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses für die Unternehmung jenes Systems, zum Behuf der Möglichkeit desselben, ausmachen muss, aus drei Theilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urtheilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie *a priori* gesetzgebend sind.

IV.

Von der Urtheilskraft, als einem *a priori* gesetzgebenden Vermögen.

Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt (auch wenn sie als transscendentale Urtheilskraft *a priori* die Bedingungen angiebt, denen gemäss allein unter jenem Allgemeinen subsumirt werden kann), bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft blos reflectirend.

Die bestimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transscendentalen Gesetzen, die der Verstand giebt, ist nur subsummirend; das Gesetz ist ihr *a priori* vorgezeichnet, und sie hat also nicht nöthig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. — Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transscendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand *a priori* giebt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, dass dafür doch auch Gesetze seyn müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig seyn mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heissen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur

erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekannten, Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden müssen. — Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander, begründen soll. Ein solches transscendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft seyn würde); noch der Natur vorschreiben, weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.

Nun kann dieses Princip kein anderes seyn, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserm Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen, empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unserige) sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient (zum Reflectiren, nicht zum Bestimmen), sondern dieses Vermögen giebt sich dadurch nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz.

Weil nun der Begriff von einem Object, so ferne er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges, mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach

Zwecken möglich ist, die **Zweckmässigkeit** der Form derselben heisst: so ist das Princip der Urtheilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die **Zweckmässigkeit der Natur** in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die Zweckmässigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff *a priori*, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturproducten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflectiren. Auch ist dieser Begriff von der praktischen Zweckmässigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird.

V.

Das Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urtheilskraft.

Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung *a priori* vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniss überhaupt werden können. Dagegen heisst ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung *a priori* vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben seyn muss, *a priori* weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniss der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transscendental, wenn dadurch gesagt wird, dass ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch ge-

sagt wird, ihre Veränderung müsse eine äussere Ursache haben, weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z. B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz *a priori* zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muss, alsdann aber, dass dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äussere Ursache) zukomme, völlig *a priori* eingesehen werden kann. — So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Princip der Zweckmässigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transscendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, so ferne sie als unter diesem Princip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt und enthält nichts Empirisches. Dagegen wäre das Princip der praktischen Zweckmässigkeit, die in der Idee der Bestimmung eines freien Willens gedacht werden muss, ein metaphysisches Princip, weil der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empirisch gegeben werden muss (nicht zu den transscendentalen Prädicaten gehört). Beide Principien aber sind dennoch nicht empirisch, sondern Principien *a priori*, weil es zur Verbindung des Prädicats mit dem empirischen Begriffe des Subjects ihrer Urtheile keiner weiteren Erfahrung bedarf, sondern jene vollig *a priori* eingesehen werden kann.

Dass der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur zu den transscendentalen Principien gehöre, kann man aus den Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur *a priori* zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniss der Natur, aber nicht blos als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur gehen, hinreichend ersehen. — Sie kommen als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Nothwendigkeit man nicht

aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut vor. „Die Natur nimmt den kürzesten Weg *(lex parsimoniae)*: sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen *(lex continui in natura)*: ihre grosse Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien *(principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)*" u. d. g.

Wenn man aber von diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben denkt, und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntnisskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurtheilt wird, sondern wie geurtheilt werden soll; und da kommt diese logische objective Nothwendigkeit nicht heraus, wenn die Principien blos empirisch sind. Also ist die Zweckmässigkeit der Natur für unsere Erkenntnissvermögen, und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transscendentales Princip der Urtheile und bedarf also auch einer transscendentalen Deduction, vermittelst deren der Grund so zu urtheilen in den Erkenntnissquellen *a priori* aufgesucht werden muss.

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Nothwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann, und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, so ferne sie gleichfalls *a priori* gegeben ist, und unter diesen Gesetzen ist die Urtheilskraft bestimmend, denn sie hat nichts zu thun, als unter gegebene Gesetze zu subsumiren. Z. B. der Verstand sagt: alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz), die transscendentale Urtheilskraft hat nun nichts weiter zu thun, als die Bedingung der Subsumtion unter den vorgelegten Verstandesbegriffe *a priori* anzugeben, und das ist die Succession

der Bestimmungen eines und desselben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings nothwendig erkannt. — Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntniss ausser jener formalen Zeitbedingung noch auf mancherlei Art bestimmt, oder, so viel man *a priori* urtheilen kann, bestimmbar so, dass specifisch-verschiedene Naturen, ausserdem was sie, als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen seyn können, und eine jede dieser Arten muss (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Nothwendigkeit bei sich führt, ob wir gleich, nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnissvermögen, diese Nothwendigkeit gar nicht einsehen. Also müssen wir in der Natur, in Ansehung ihrer blos empirischen Gesetze, eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken, die für unsere Einsicht dennoch zufällig sind (*a priori* nicht erkannt werden könnten); und in Ansehung deren beurtheilen wir die Natureinheit nach empirischen Gesetzen und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen) als zufällig. Weil aber doch eine solche Einheit nothwendig vorausgesetzt und angenommen werden muss, weil sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung statt finden würde, indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdinge überhaupt, aber nicht specifisch, als solche besondere Naturwesen, an die Hand geben: so muss die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip *a priori* annehmen, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte; folglich, weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer noth-

wendigen Absicht (einem Bedürfniss) des Verstandes gemäss, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmässigkeit der Objecte (hier der Natur) vorgestellt wird, so muss die Urtheilskraft, die in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen blos reflectirend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieser transscendentale Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Princip (Maxime) der Urtheilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, wenn wir eine solche systematische Einheit unter blos empirischen Gesetzen antreffen, erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, ob wir gleich nothwendig annehmen mussten, es sey eine solche Einheit, ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.

Um sich von der Richtigkeit dieser Deduction des vorliegenden Begriffs und der Nothwendigkeit, ihn als transscendentales Erkenntnissprincip anzunehmen, zu überzeugen, bedenke man nur die Grösse der Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe *a priori* in unserm Verstande liegt. Der Verstand ist zwar *a priori* im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung seyn könnte: aber er bedarf doch auch überdies noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne

welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen statt finden würde, muss er sich als Gesetze, d. i. als nothwendig denken, weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Nothwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einsehen könnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objecte) *a priori* nichts bestimmen kann, so muss er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Princip *a priori*, dass nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sey, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Princip nachfolgende Sätze ausdrücken: dass es in ihr eine für uns fassliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; dass jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Principe nähern, damit ein Übergang von einer zu der andern, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sey; dass da für die specifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Causalität annehmen zu müssen, unserm Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Principien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben u. s. w. Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserm Erkenntnissvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren empirischen Gesetzen, *a priori* vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und blos die Urtheilskraft sie der Natur als transscendentale Zweckmässigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen des Subjects) beilegt, weil wir, ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.

Denn es lässt sich wohl denken, dass, ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht statt finden würde, die

specifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur, sammt ihren Wirkungen, dennoch so gross seyn könnte, dass es für unsern Verstand unmöglich wäre, in ihr eine fassliche Ordnung zu entdecken, ihre Producte in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des andern zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Specification der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, dass sie *a priori* an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unsern Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Eintheilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besondern unterordnen will. Wenn man also sagt: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze nach dem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen, d. i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem nothwendigen Geschäfte, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine und zum Verschiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Princips zu finden, so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eins von ihr durch Beobachtung (ob zwar jenes Princip durch diese bestätigt werden kann). Denn es ist nicht ein Princip der bestimmenden, sondern blos der reflectirenden Urtheilskraft; man will nur, dass man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet seyn, wie sie wolle, durchaus nach jenem Princip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Ge-

setzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit, als jenes statt findet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntniss erwerben können.

VI.

Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmässigkeit der Natur.

Die gedachte Übereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze zu unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Principien für sie aufzufinden, muss nach aller unserer Einsicht als zufällig beurtheilt werden, gleichwohl aber doch, für unser Verstandesbedürfniss, als unentbehrlich, mithin als Zweckmässigkeit, dadurch die Natur mit unserer, aber nur auf Erkenntniss gerichteten Absicht übereinstimmt. — Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben eben so nothwendig (obgleich aus Spontaneität entsprungen), als die Bewegungsgesetze der Materie, und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unseren Erkenntnissvermögen voraus, weil wir nur durch dieselbe von dem, was Erkenntniss der Dinge (der Natur) sey, zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur, als Object unserer Erkenntniss überhaupt, nothwendig zukommen. Allein dass die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sey, ist, so viel wir einsehen können, zufällig, und die Auffindung derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem nothwendigen Zwecke desselben, nämlich Einheit der Principien in sie hineinzubringen, geführt wird, welchen Zweck dann die Urtheilskraft der Natur beilegen muss, weil der Verstand ihr hierüber kein Gesetz vorschreiben kann.

Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden, und ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung *a priori* wie hier ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund *a priori* und für Jedermann gültig bestimmt, und zwar blos durch die Beziehung des Objects aufs Erkenntnissvermögen, ohne dass der Begriff der Zweckmässigkeit hier im Mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt und sich also von aller praktischen Zweckmässigkeit der Natur gänzlich unterscheidet.

In der That, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung aufs Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur nothwendig verfährt: so ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Princip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Fasslichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiss zu ihrer Zeit gewesen, und nur, weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich seyn würde, ist sie allmälig mit dem blossen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden. — Es gehört also Etwas, das in der Beurtheilung der Natur auf die Zweckmässigkeit derselben für unsern Verstand aufmerksam macht, ein Studium, ungleichartige Gesetze derselben wo möglich unter höhere, ob wohl immer noch empirische zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Einstimmung derselben für unser Erkenntnissvermögen, die wir als blos zufällig ansehen, Lust zu empfinden. Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur

durchaus missfallen, durch welche man uns voraussagte, dass, bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus, wir auf eine solche Heterogeneität ihrer Gesetze stossen würden, die die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unsern Verstand unmöglich machte, weil das dem Princip der subjectiv-zweckmässigen Specification der Natur in ihren Gattungen und unserer reflectirenden Urtheilskraft in der Absicht der letzteren widerstreitet.

Diese Voraussetzung der Urtheilskraft ist gleichwohl darüber so unbestimmt: wie weit jene idealische Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen ausgedehnt werden solle, dass, wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntniss der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stossen, die kein menschlicher Verstand auf ein Princip zurückführen kann, wir es auch zufrieden sind, ob wir es gleich lieber hören, wenn Andere uns Hoffnung geben, dass, je mehr wir die Natur im Innern kennen würden, oder mit äusseren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir sie in ihren Principien um desto einfacher und, bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empirischen Gesetze, einhelliger finden würden, je weiter unsere Erfahrung fortschritte; denn es ist ein Geheiss unserer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnissvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne (weil es keine bestimmende Urtheilskraft ist, die uns diese Regel giebt) auszumachen, ob es irgendwo seine Grenzen habe, oder nicht, weil wir zwar in Ansehung des rationalen Gebrauchs unserer Erkenntnissvermögen Grenzen bestimmen können, im empirischen Felde aber keine Grenzbestimmung möglich ist.

VII.

Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur.

Was an der Vorstellung eines Objects blos subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnisse eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor. In der Sinnenvorstellung der Dinge ausser mir ist die Qualität des Raums, darin wir sie anschauen, das blos Subjective meiner Vorstellung derselben (dadurch, was sie als Objecte an sich seyen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch blos als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber, seiner blos subjectiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnissstück der Dinge als Erscheinungen. Empfindung (hier die äussere) drückt eben sowohl das blos Subjective unserer Vorstellungen der Dinge ausser uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existirendes gegeben wird), so wie der Raum die blosse Form *a priori* der Möglichkeit ihrer Anschauung, und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntniss der Objecte ausser uns gebraucht.

Dasjenige Subjective aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnissstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniss seyn kann. Nun ist die Zweckmässigkeit eines Dinges, so ferne sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. Die

Zweckmässigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objects vorhergeht, ja ohne sogar die Vorstellung desselben zu einem Erkenntniss brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjective derselben, was gar kein Erkenntnissstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmässig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit. — Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmässigkeit gebe?

Wenn mit der blossen Auffassung *(apprehensio)* der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniss, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Object, sondern lediglich auf das Subject bezogen, und die Lust kann nichts anderes, als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnissvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiele sind, und so ferne sie darin sind, also blos eine subjective formale Zweckmässigkeit des Objects ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne dass die reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen *a priori)* zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als zweckmässig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen werden. Ein solches Urtheil ist ein ästhetisches Urtheil über die Zweckmässigkeit des Objects, welches sich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft. Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der blossen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen

von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird, mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht blos für das Subject, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Der Gegenstand heisst alsdann schön und das Vermögen durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig zu urtheilen) der Geschmack. Denn da der Grund der Lust blos in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgend eine Absicht enthielte, gesetzt wird, so ist es allein die Gesetzmässigkeit im empirischen Gebrauche der Urtheilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjecte, mit der die Vorstellung des Objects in der Reflexion, deren Bedingungen *a priori* allgemein gelten, zusammen stimmt, und, da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit dem Vermögen des Subjects zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmässigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnissvermögen des Subjects.

Hier ist nun eine Lust, die, wie alle Lust oder Unlust, welche nicht durch den Freiheitsbegriff (d. i. durch die vorhergehende Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen, als mit der Vorstellung eines Gegenstandes nothwendig verbunden, eingesehen werden kann, sondern jederzeit nur durch reflectirte Wahrnehmung als mit dieser verknüpft erkannt werden muss, folglich, wie alle empirische Urtheile, keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit *a priori* Anspruch machen kann. Aber das Geschmacksurtheil macht auch nur Anspruch wie jedes andere empirische Urtheil, für Jedermann zu gelten, welches ungeachtet der innern Zufälligkeit desselben, immer möglich ist. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin, dass es nicht ein empirischer Begriff, sondern ein Gefühl der Lust (folglich gar kein Begriff) ist, welches doch durch das

Geschmacksurtheil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntnisse des Objects verbundenes Prädicat wäre, Jedermann zugemuthet und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll.

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. von dem, der in einem Bergkrystall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, verlangt mit Recht, dass ein jeder Andere es eben so finden müsse, weil er dieses Urtheil nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urtheilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt hat. Eben so macht derjenige, welcher in der blossen Reflexion über die Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf einen Begriff, Lust empfindet, ob zwar dieses Urtheil empirisch und ein einzelnes Urtheil ist, mit Recht Anspruch auf Jedermanns Beistimmung, weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen, ob zwar subjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nämlich der zweckmässigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sey Product der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältniss der Erkenntnissvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntniss erfordert wird (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird. Die Lust ist also im Geschmacksurtheile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig und kann *a priori* mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann *a priori* nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäss seyn werde oder nicht, man muss ihn versuchen); aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urtheils nur dadurch, dass man sich bewusst ist, sie beruhe blos auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjectiven Bedingungen der Übereinstimmung derselben zum Erkenntniss der Objecte überhaupt, für welche die Form des Objects zweckmässig ist.

Das ist die Ursache, warum die Urtheile des Geschmacks ihrer Möglichkeit nach, weil diese ein Princip *a priori* voraussetzt, auch einer Kritik unterworfen sind, obgleich dieses Princip weder ein Erkenntnissprincip für

den Verstand, noch ein praktisches für den Willen und also *a priori* gar nicht bestimmend ist.

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl, als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmässigkeit der Objecte im Verhältniss auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäss dem Naturbegriffe am Subject, sondern auch umgekehrt des Subjects in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge des Freiheitsbegriffes, und dadurch geschieht es, dass das ästhetische Urtheil nicht blos als Geschmacksurtheil, auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, aufs Erhabene bezogen und so jene Kritik der ästhetischen Urtheilskraft in zwei diesen gemässe Haupttheile zerfallen muss.

VIII.

Von der logischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt werden, entweder aus einem blos subjectiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form, in der Auffassung *(apprehensio)* desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnissvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntniss überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objectiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Wir haben gesehen, dass die Vorstellung der Zweckmässigkeit der erstern Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der blossen Reflexion über sie beruhe; die also von der Zweckmässigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnissvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntniss

des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung derselben zu thun. Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urtheilskraft im Gebrauche desselben zum Erkenntniss in der Darstellung *(exhibito)*, d. i. darin, dem Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite zu stellen, es sey, dass dieses durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefassten Begriff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, realisiren, oder durch die Natur, in der Technik derselben (wie bei organisirten Körpern), wenn wir ihr unsern Begriff vom Zweck zur Beurtheilung ihres Productes unterlegen, in welchem Falle nicht blos Zweckmässigkeit der Natur in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Product als Naturzweck vorgestellt wird. — Obzwar unser Begriff von einer subjectiven Zweckmässigkeit der Natur in ihren Formen nach empirischen Gesetzen gar kein Begriff vom Object ist, sondern nur ein Princip der Urtheilskraft, sich in dieser ihrer übergrossen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientiren zu können), so legen wir ihr doch hierdurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnissvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei, und so können wir die Naturschönheit als Darstellung des Begriffs der formalen (blos subjectiven), und die Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objectiven) Zweckmässigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen), beurtheilen.

Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und teleologischen; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmässigkeit (sonst auch subjective genannt) durchs Gefühl der Lust oder Unlust; unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmässigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, verstanden wird.

In einer Kritik der Urtheilskraft ist der Theil, welcher die ästhetische Urtheilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Princip enthält, welches die Urtheilskraft völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnissvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte: anstatt dass gar kein Grund *a priori* angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur, als Gegenstande der Erfahrung im Allgemeinen sowohl, als im Besonderen, erhellt, dass es objective Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse, sondern nur die Urtheilskraft, ohne ein Princip dazu *a priori* in sich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewisser Producte), um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthalte; nachdem jenes transscendentale Princip schon den Begriff eines Zwecks (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwenden den Verstand vorbereitet hat.

Der transscendentale Grundsatz aber, sich eine Zweckmässigkeit der Natur in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derselben vorzustellen, lässt es gänzlich unbestimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung als die eines Products nach einem Princip der Zweckmässigkeit und nicht vielmehr blos nach allgemeinen Naturgesetzen anzustellen habe, und überlässt es der ästhetischen Urtheilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit desselben (seiner Form) zu unseren Erkenntnissvermögen (so ferne diese nicht durch Übereinstimmung mit Begriffen, sondern durchs Gefühl entscheidet) auszumachen. Dagegen giebt die teleologisch-gebrauchte Urtheilskraft die Bedingungen bestimmt an, unter denen etwas (z. B. ein organisirter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen sey, kann aber keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenstande der Erfahrung,

für die Befugniss anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen, und auch nur unbestimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an solchen Producten anzunehmen; davon der Grund ist, dass viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müssen, um eine objective Zweckmässigkeit an einem gewissen Gegenstande nur empirisch erkennen zu können. — Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, so ferne sie, wie überall, im theoretischen Erkenntnisse nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Principien, nämlich einer blos reflectirenden, nicht Objecte bestimmenden Urtheilskraft verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Theile der Philosophie gehört, und der besonderen Principien wegen, die nicht, wie es in einer Doctrin seyn muss, bestimmend sind, auch einen besondern Theil der Kritik ausmachen muss; anstatt dass die ästhetische Urtheilskraft zum Erkenntniss ihrer Gegenstände nichts beiträgt, und also nur zur Kritik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnissvermögen desselben, so ferne sie der Principien *a priori* fähig sind, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch seyn mögen, gezählt werden muss, welche die Propädeutik aller Philosophie ist.

IX.

Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

Der Verstand ist *a priori* gesetzgebend für die Natur, als Object der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniss derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist

a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Causalität, als das Übersinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt praktischen Erkenntniss. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der andern Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluss, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die grosse Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert; der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniss der Natur: der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit, und es ist in so ferne nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. — Allein wenn die Bestimmungsgründe der Causalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen sind und das Sinnliche das Übersinnliche im Subject nicht bestimmen kann, so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem erstern auf die letztere) möglich und schon in dem Begriffe einer Causalität durch Freiheit enthalten, deren Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäss in der Welt geschehen soll, obzwar das Wort Ursache, von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Causalität der Naturdinge, zu einer Wirkung gemäss dieser ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze einhellig zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann *. — Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe

* Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturcausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht, dass, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Causalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf

ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjects als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese *a priori* und ohne Rücksicht aufs Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmässigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmässigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.

Der Verstand giebt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze *a priori* für die Natur, einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben, aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip *a priori* der Beurtheilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl, als ausser uns) Bestimmbarkeit durchs intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz *a priori* die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.

die letztere einen Einfluss einräume. Aber wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Missdeutung sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letzten als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Causalität der Freiheit (der reinen praktischen Vernunft) ist die Causalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligibele, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, so ferne sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das Erkenntnissvermögen (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die constitutiven Principien *a priori* enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urtheilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch seyn könnten; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Lust, woher sie auch komme, praktisch ist und demselben, als oberes Vermögen, den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen am Objecte mit sich führt. — Der Begriff der Urtheilskraft von einer Zweckmässigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnissvermögens; obzwar das ästhetische Urtheil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlasst, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein constitutives Princip ist. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnissvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüths fürs moralische Gefühl befördert. — Folgende Tafel kann die Übersicht aller obern Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern *.

* Man hat es bedenklich gefunden, dass meine Eintheilungen in der reinen Philosophie fast immer dreitheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Eintheilung *a priori* geschehen, so wird sie entweder analytisch seyn, nach dem Satze des Widerspruchs, und da ist sie jederzeit zweitheilig *(quodlibet ens est aut A aut non A)*, oder sie ist synthetisch, und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen *a priori* (nicht wie in der Mathematik aus der *a priori* dem Begriffe correspondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muss, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn.

Gesammte Vermögen des Gemüths	Erkenntnissvermögen	Principien *a priori*	Anwendung auf
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur
Gefühl der Lust u. Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen.	Vernunft.	Endzweck.	Freiheit.

Eintheilung
des ganzen Werks.

Erster Theil.
Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Analytik der ästhetischen Urtheilskraft.

Erstes Buch.

Analytik des Schönen. §. 1—22.

Zweites Buch.

Analytik des Erhabenen §. 23—53.

Zweiter Abschnitt.

Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft . . . §. 54—59.

Zweiter Theil.
Kritik der teleologischen Urtheilskraft §. 60.

Erste Abtheilung.

Analytik der teleologischen Urtheilskraft . . . §. 61—67.

Zweite Abtheilung.

Dialektik der teleologischen Urtheilskraft . . . §. 68—77.

Anhang.

Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft . §. 78—90.

Der

Kritik der Urtheilskraft

erster Theil.

Kritik

der

ästhetischen Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Analytik
der ästhetischen Urtheilskraft.

Erstes Buch.
Analytik des Schönen.

Erstes Moment
des Geschmacksurtheils* der Qualität nach.

§. 1.
Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch.

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sey oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand aufs Object zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungs-

* Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist, dass er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen sey. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muss die Analyse der Urtheile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urtheilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich nach Anleitung der logischen Functionen zu urtheilen aufgesucht (denn im Geschmacksurtheile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

kraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist also kein Erkenntnissurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv seyn kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objectiv seyn (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung), nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objecte bezeichnet wird, sondern in der das Subject, wie es durch die Vorstellung afficirt wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmässiges, zweckmässiges Gebäude mit seinem Erkenntnissvermögen (es sey in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewusst zu seyn. Hier wird die Vorstellung gänzlich aufs Subject, und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurtheilungsvermögen gründet, das zum Erkenntniss nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjecte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüth im Gefühl seines Zustandes bewusst wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urtheile können empirisch (mithin ästhetisch) seyn, das Urtheil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urtheile aufs Object bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urtheile lediglich aufs Subject (sein Gefühl) bezogen, so sind sie so ferne jederzeit ästhetisch.

§. 2.

Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse.

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung aufs Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sey, nicht wissen, ob uns, oder irgend Jemandem, an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sey, oder auch nur gelegen seyn könne, sondern wie wir sie in der blossen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurtheilen. Wenn mich Jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die blos fürs Angaffen gemacht sind, oder, wie jener Irokesische Sachem, ihm gefalle in Paris nichts besser, als die Garküchen; ich kann noch überdies auf die Eitelkeit der Grossen auf gut Rousseauisch schmälen, welche den Schweiss des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, dass, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung, jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen blossen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug ist. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheissen, nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die blosse Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sey, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung seyn mag. Man sieht leicht, dass es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des

Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sey schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein Jeder muss eingestehen, dass dasjenige Urtheil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurtheil sey. Man muss nicht im Mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig seyn, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.

Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressirten* Wohlgefallen im Geschmacksurtheile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen, vornämlich wenn wir zugleich gewiss seyn können, dass es nicht mehr Arten des Interesse gebe, als die so eben jetzt namhaft gemacht werden sollen.

§. 3.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden.

Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier zeigt sich nun sofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechselung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerksam zu machen. Alles Wohlgefallen (sagt oder denkt man) ist selbst Empfindung (einer Lust). Mithin ist Alles, was gefällt, eben hierin, dass es gefällt, angenehm (und nach den verschiedenen Graden oder auch Verhältnissen zu andern angenehmen

* Ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressirt, aber doch sehr interessant seyn, d. i. es gründet sich auf kein Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle rein moralische Urtheile. Aber die Geschmacksurtheile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant, Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

Empfindungen anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w.). Wird aber das eingeräumt, so sind Eindrücke der Sinne, welche die Neigung; oder Grundsätze der Vernunft, die den Willen; oder blosse reflectirte Formen der Anschauung, die die Urtheilskraft bestimmen, was die Wirkung aufs Gefühl der Lust betrifft, gänzlich einerlei. Denn diese wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung seines Zustandes, und, da doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen aufs Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muss, so könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werths zumuthen, als die in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen. Auf die Art, wie sie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an, und da nur die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterschied machen kann, so könnten Menschen einander wohl der Thorheit und des Unverstandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen; weil sie doch Alle, ein Jeder nach seiner Art, die Sachen zu sehen, nach einem Ziele laufen, das für Jedermann das Vergnügen ist.

Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich eine Vorstellung einer Sache (durch Sinne als zum Erkenntniss gehörige Receptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorstellung aufs Object, im erstern aber lediglich aufs Subject bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntnisse, auch nicht zu demjenigen, dadurch sich das Subject selbst erkennt.

Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objective Vorstellung der Sinne, und, um nicht immer Gefahr zu laufen, missgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit blos subjectiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objectiven Empfindung, als Wahrnehmung eines

Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur subjectiven Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird, d. i. zum Gefühl, dadurch der Gegenstand als Object des Wohlgefallens (welches kein Erkenntniss desselben ist) betrachtet wird.

Dass nun mein Urtheil über einen Gegenstand, dadurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, dass es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das blosse Urtheil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, so ferne er durch ein solches Object afficirt wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht blos sagt, es gefällt, sondern es vergnügt. Es ist nicht ein blosser Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt, und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört so gar kein Urtheil über die Beschaffenheit des Objects, dass diejenigen, welche immer nur aufs Geniessen ausgehen (denn das ist das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet), sich gerne alles Urtheilens überheben.

§. 4.

Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden.

Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt. Wir nennen Einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein Anderes aber an sich gut, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältniss der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am Daseyn eines Objects oder einer Handlung, d. i. irgend ein Interesse enthalten.

Um Etwas gut zu finden, muss ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding seyn solle, d. i. einen

Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nöthig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht in einander geschlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab, und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Schönen muss von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgend einem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhangen, und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, das ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu seyn. So wird man gemeiniglich sagen: alles (vornämlich dauerhafte) Vergnügen ist an sich selbst gut, welches ungefähr so viel heisst, als dauerhaft angenehm oder gut seyn, ist einerlei. Allein man kann bald bemerken, dass dieses blos eine fehlerhafte Wortvertauschung sey, da die Begriffe, welche diesen Ausdrücken eigenthümlich anhängen, keineswegs gegen einander ausgetauscht werden können. Das Angenehme, das, als ein solches, den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muss allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Principien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenstand des Willens, gut zu nennen. Dass dieses aber alsdann eine ganz andere Beziehung auf das Wohlgefallen sey, wenn ich das, was vergnügt, zugleich gut nenne, ist daraus zu ersehen, dass beim Guten immer die Frage ist, ob es blos mittelbar-gut oder unmittelbar-gut (ob nützlich oder an sich gut) sey, da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage seyn kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Eben so ist es auch mit dem, was ich schön nenne, bewandt.)

Selbst in den gemeinsten Reden unterscheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze und andere Zusätze den Geschmack erhebenden Gerichte sagt man ohne Bedenken, es sey angenehm, und gesteht zugleich, dass es nicht gut sey, weil es zwar unmittelbar den Sinnen behagt, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft,

die auf die Folgen hinaus sieht, betrachtet, missfällt. Selbst in der Beurtheilung der Gesundheit kann man noch diesen Unterschied bemerken. Sie ist Jedem, der sie besitzt, unmittelbar angenehm (wenigstens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber, um zu sagen, dass sie gut sey, muss man sie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nämlich dass sie ein Zustand ist, der uns zu allen unsern Geschäften aufgelegt macht. Aber von der Glückseligkeit glaubt endlich doch Jedermann, die grösste Summe (der Menge sowohl, als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens ein wahres, ja sogar das höchste Gut nennen zu können. Allein auch dawider sträubt sich die Vernunft. Annehmlichkeit ist Genuss. Ist es aber auf diesen allein angelegt, so wäre es thöricht, scrupulös in Ansehung der Mittel zu seyn, die ihn uns verschaffen, ob er leidend, von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbstthätigkeit und unser eigen Wirken erlangt wäre. Dass aber eines Menschen Existenz einen Werth habe, der nur blos lebt (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist), um zu geniessen, sogar wenn er dabei Andern, die Alle eben sowohl nur aufs Geniessen ausgehen, als Mittel dazu aufs Beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mit genösse, das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er thut, ohne Rücksicht auf Genuss, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Daseyn als der Existenz einer Person einen Werth, und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei Weitem nicht ein unbedingtes Gut*.

* Eine Verbindlichkeit zum Geniessen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muss also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen seyn, die zu ihrem Ziele blos das Geniessen haben, dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) seyn, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer sogenannter himmlischer Genuss wäre.

Aber ungeachtet aller dieser Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten kommen beide doch darin überein, dass sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind, nicht allein das Angenehme §. 3 und das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, sondern auch das schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt. Denn das Gute ist das Object des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens). Etwas aber wollen und an dem Daseyn desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.

§. 5.

Vergleichung der drei specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung aufs Begehrungsvermögen, und führen so ferne, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, *Stimulos)*, dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht blos durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit der Existenz desselben bestimmt wird. Dagegen * ist das Geschmacksurtheil blos contemplativ, d. i. ein Urtheil, welches, indifferent in Ansehung des Daseyns eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Contemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil (ein theoretisches) und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt.

Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum

* In den Originalen steht: Daher. R.

Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände, oder Vorstellungsarten, von einander unterscheiden. Auch sind die jedem angemessenen Ausdrücke, womit man die Complacenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. Angenehm heisst Jemandem das, was ihn **vergnügt**; schön, was ihm blos **gefällt**; gut, was **geschätzt**, d. i. worin von ihm ein objectiver Werth gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. thierische, aber doch vernünftige Wesen; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann sagen, dass unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressirtes und freies Wohlgefallen sey; denn ein Interesse, sowohl das der Sinne, als das der Vernunft, zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Wohlgefallen sagen: es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf Neigung, oder Gunst, oder Achtung. Denn **Gunst** ist das einzige freie Wohlgefallen. Ein Gegenstand der Neigung und der, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfniss voraus, oder bringt eins hervor und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, lässt es das Urtheil über den Gegenstand nicht mehr frei seyn.

Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt Jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt Alles, was nur essbar ist; mithin beweist ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfniss befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer uater Vielen Geschmack habe oder nicht. Eben so giebt es Sitten (Conduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit u. s. w. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl

in Ansehung dessen, was zu thun sey, und Geschmack in seiner Aufführung (oder Beurtheilung Anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äussern; denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniss hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an eines zu hängen.

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes, oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Missfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heisst **schön.**

Zweites Moment
des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach.

§. 6.

Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon Jemand sich bewusst ist, dass das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sey, das kann derselbe nicht anders als so beurtheilen, dass es einen Grund des Wohlgefallens für Jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects (noch auf irgend ein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern der Urtheilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt, so kann er keine Privatbedingungen als Gründe

des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subject allein hinge, und muss es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muss er glauben, Grund zu haben, Jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuthen. Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urtheil logisch (durch Begriffe vom Objecte eine Erkenntniss desselben auszumachen) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und blos eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes aufs Subject enthält; darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, dass man die Gültigkeit desselben für Jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen giebt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust und Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurtheile nicht verbunden ist). Folglich muss dem Geschmacksurtheile, mit dem Bewusstseyn der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für Jedermann ohne auf Objecte gestellte Allgemeinheit anhängen, d. i. es muss damit ein Anspruch auf subjective Allgemeinheit verbunden seyn.

§. 7.

Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal.

In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich ein Jeder, dass sein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl gründet und wodurch er von einem Gegenstande sagt, dass er ihm gefalle, sich auch blos auf seine Person einschränke. Daher ist er es gern zufrieden, dass, wenn er sagt, der Canariensect ist angenehm, ihm ein Anderer den Ausdruck verbessere und ihn erinnere, er solle sagen: er ist mir angenehm, und so nicht allein im Geschmack der Zunge,

des Gaumens und des Schlundes, sondern auch dem, was für Augen und Ohren Jedem angenehm seyn mag. Dem Einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem Andern todt und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der Andere den von den Saiteninstrumenten. Darüber in der Absicht zu streiten, um das Urtheil Anderer, welches von dem unsrigen verschieden ist, gleich als ob es diesem logisch entgegengesetzt wäre, für unrichtig zu schelten, wäre Thorheit, und in Ansehung des Angenehmen gilt der Grundsatz: ein Jeder hat seinen besondern Geschmack (der Sinne).

Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn Jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte, dieser Gegenstand (das Gebäude, das wir sehen, das Kleid, das Jener trägt, das Concert, das wir hören, das Gedicht, welches zur Beurtheilung aufgestellt ist) ist für mich schön. Denn er muss es nicht schön nennen, wenn es blos ihm gefällt. Einen Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn Vieles haben, darum bekümmert sich Niemand; wenn er aber etwas für schön ausgiebt, so muthet er Andern eben dasselbe Wohlgefallen zu, er urtheilt nicht blos für sich, sondern für Jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher, die Sache ist schön, und rechnet nicht etwa darum auf Anderer Einstimmung in sein Urtheil des Wohlgefallens, weil er es mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urtheilen und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, dass sie ihn haben sollen, und so ferne kann man nicht sagen: ein Jeder hat seinen besondern Geschmack. Dieses würde so viel sagen, als: es giebt gar keinen Geschmack, d. i. kein ästhetisches Urtheil, welches auf Jedermanns Beistimmung rechtmässigen Anspruch machen könnte.

Gleichwohl findet man auch in Ansehung des Angenehmen, dass in der Beurtheilung desselben sich Einhelligkeit

unter Menschen antreffen lasse, in Absicht auf welche man doch Einigen den Geschmack abspricht, Andern ihn zugesteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organsinn, sondern als Beurtheilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen überhaupt. So sagt man von Jemandem, der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiss, dass es ihnen insgesammt gefällt, er habe Geschmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur comparativ genommen, und da giebt es nur generale, nicht universale Regeln, welche letztere das Geschmacksurtheil über das Schöne sich unternimmt, oder darauf Anspruch macht. Es ist ein Urtheil in Beziehung auf die Geselligkeit, so ferne sie auf empirischen Regeln beruht. In Ansehung des Guten machen die Urtheile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für Jedermann Anspruch, allein das Gute wird nur durch einen Begriff als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, welches weder beim Angenehmen, noch Schönen der Fall ist.

§. 8.

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurtheile nur als subjectiv vorgestellt.

Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urtheils, die sich in einem Geschmacksurtheile antreffen lässt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transscendentalphilosophen, welche ihre nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnissvermögens aufdeckt, welche, ohne diese Zergliederung, unbekannt geblieben wäre.

Zuerst muss man sich davon völlig überzeugen, dass man durchs Geschmacksurtheil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenstande Jedermann ansinne, ohne sich doch auf einen Begriff zu gründen (denn da wäre es

das Gute), und dass dieser Ansprnch auf Allgemeingültigkeit so wesentlich zu einem Urtheile gehöre, dadurch wir etwas für schön erklären, dass, ohne dieselbe dabei zu denken, es Niemandem in die Gedanken kommen würde, diesen Ausdruck zu brauchen, sondern Alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Ansehung dessen man Jeglichen seinen Kopf für sich haben lässt und Keiner dem Andern Einstimmung zu seinem Geschmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geschmacksurtheile über Schönheit jederzeit geschieht. Ich kann den ersten den Sinnengeschmack, den zweiten den Reflexionsgeschmack nennen, so ferne der erstere blos Privaturtheile, der zweite aber vorgebliche gemeingültige (publike), beiderseits aber ästhetische (nicht praktische) Urtheile über einen Gegenstand, in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust, fällt. Nun ist es doch befremdlich, dass, da von dem Sinnengeschmack nicht allein die Erfahrung zeigt, dass sein Urtheil (der Lust oder Unlust an irgend Etwas) nicht allgemein gelte, sondern Jedermann auch von selbst so bescheiden ist, diese Einstimmung Andern nicht eben anzusinnen (ob sich gleich wirklich öfters eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in diesen Urtheilen vorfindet), der Reflexionsgeschmack, der doch auch oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Gültigkeit seines Urtheils (über das Schöne) für Jedermann abgewiesen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es möglich finden könne (welches er auch wirklich thut), sich Urtheile vorzustellen, die diese Einstimmung allgemein fordern könnten und sie in der That für jedes seiner Geschmacksurtheile Jedermann zumuthet, ohne dass die Urtheilenden wegen der Möglichkeit eines solchen Anspruchs im Streite sind, sondern sich nur in besonderen Fällen wegen der richtigen Anwendung dieses Vermögens nicht einigen können.

Hier ist nun allererst zu merken, dass eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objecte (wenn gleich nur empirischen) beruht, gar nicht logisch, sondern ästhetisch

sey, d. i. keine objective Quantität des Urtheils, sondern nur eine subjective enthalte, für welche ich auch den Ausdruck Gemeingültigkeit, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorstellung aufs Erkenntnissvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subject gebrauche. (Man kann sich aber auch desselben Ausdrucks für die logische Quantität des Urtheils bedienen, wenn man nur dazusetzt, objective Allgemeingültigkeit, zum Unterschiede von der blos subjectiven, welche allemal ästhetisch ist.)

Nun ist ein objectiv allgemeingültiges Urtheil auch jederzeit subjectiv, d. i. wenn das Urtheil für Alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für Jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt: aber von einer subjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, lässt sich nicht auf die logische schliessen, weil jene Art Urtheile gar nicht aufs Object geht. Eben darum aber muss auch die ästhetische Allgemeinheit, die einem Urtheile beigelegt wird, von besonderer Art seyn, weil sie das Prädicat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objects in seiner ganzen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch eben dasselbe über die ganze Sphäre der Urtheilenden ausdehnt.

In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile. Denn weil ich den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühl der Lust und Unlust halten muss, und doch nicht durch Begriffe, so kann es nicht die Quantität eines objectiv-gemeingültigen Urtheils haben, obgleich, wenn die einzelne Vorstellung des Objects des Geschmacksurtheils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urtheil daraus werden kann, z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurtheil für schön. Dagegen ist das Urtheil, welches durch Vergleichung vieler Einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht

blos als ästhetisches, sondern als ein auf ein ästhetisches gegründetes logisches Urtheil ausgesagt. Nun ist das Urtheil: die Rose ist (im Gebrauche) angenehm, zwar auch ein ästhetisches und einzelnes, aber kein Geschmacks-, sondern Sinnenurtheil. Es unterscheidet sich nämlich vom ersteren darin, dass das Geschmacksurtheil eine ästhetische Quantität der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für Jedermann bei sich führt, welche im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urtheile über das Gute, ob sie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande bestimmen, haben logische, nicht blos ästhetische Allgemeinheit, denn sie gelten vom Object, als Erkenntnisse desselben, und darum für Jedermann.

Wenn man Objecte blos nach Begriffen beurtheilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der Jemand genöthigt werden sollte, Etwas für schön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sey, dazu lässt man sich sein Urtheil durch keine Gründe oder Grundsätze abschwatzen. Man will das Object seinen eigenen Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge, und dennoch, wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, so glaubt man eine allgemeine Stimme für sich zu haben, und macht Anspruch auf den Beitritt von Jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für ihn allein und sein Wohlgefallen entscheiden würde.

Hier ist nun zu sehen, dass in dem Urtheile des Geschmacks nichts postulirt wird, als eine solche allgemeine Stimme, in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittelung der Begriffe, mithin die Möglichkeit eines ästhetischen Urtheils, das zugleich als für Jedermann gültig betrachtet werden könne. Das Geschmacksurtheil selber postulirt nicht Jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, thun); es sinnt nur Jedermann diese Einstimmung an, als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen er die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von Anderer Beitritt erwartet.

Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (worauf sie beruhe, wird hier noch nicht untersucht). Dass der, welcher ein Geschmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieser Idee gemäss urtheile, kann ungewiss seyn; aber dass er es doch darauf beziehe, mithin dass es ein Geschmacksurtheil seyn solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an; für sich selbst aber kann er durchs blosse Bewusstseyn der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was ihm noch übrig bleibt, davon gewiss werden, und das ist Alles, wozu er sich die Beistimmung von Jedermann verspricht, ein Anspruch, dazu unter diesen Bedingungen er auch berechtigt seyn würde, wider die er aber öfters fehlt und darum ein irriges Geschmacksurtheil fällt.

§. 9.

Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe.

Die Auflösung dieser Aufgabe ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks und daher aller Aufmerksamkeit würdig.

Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurtheile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere, als die blosse Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung seyn, und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, dadurch der Gegenstand gegeben wird, unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjective Bedingung des Geschmacksurtheils demselben

zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniss und Vorstellung, so ferne sie zum Erkenntniss gehört. Denn so ferne ist die letztere nur allein objectiv und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunct, womit die Vorstellungskraft Aller zusammenzustimmen genöthigt wird. Soll nun der Bestimmungsgrund des Urtheils über diese allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellung blos subjectiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemüthszustand seyn, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, so ferne sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniss überhaupt beziehen.

Die Erkenntnisskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hierbei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnissregel einschränkt. Also muss der Gemüthszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt seyn. Nun gehören zu einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntniss werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt, und dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnissvermögen, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, muss sich allgemein mittheilen lassen, weil Erkenntniss, als Bestimmung des Objects, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjecte es auch sey) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für Jedermann gilt.

Die subjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, statt finden soll, kann nichts anderes, als der Gemüthszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (so ferne sie unter

einander, wie es zu einem Erkenntnisse überhaupt erforderlich ist, zusammen stimmen) seyn, indem wir uns bewusst sind, dass dieses zum Erkenntniss überhaupt schickliche subjective Verhältniss eben sowohl für Jedermann gelten und folglich allgemein mittheilbar seyn müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntniss ist, die doch immer auf jenem Verhältniss als subjectiver Bedingung beruht.

Diese blos subjective (ästhetische) Beurtheilung des Gegenstandes, oder der Vorstellung, dadurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnissvermögen; auf jene Allgemeinheit aber die subjectiven Bedingungen der Beurtheilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjective Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden.

Dass, seinen Gemüthszustand, selbst auch nur in Ansehung der Erkenntnissvermögen, mittheilen zu können, eine Lust bei sich führe, könnte man aus dem natürlichen Hange des Menschen zur Geselligkeit (empirisch und psychologisch) leichtlich darthun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. Die Lust, die wir fühlen, muthen wir jedem Andern im Geschmacksurtheile als nothwendig zu, gleich als ob es für eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt ist, anzusehen wäre, wenn wir Etwas schön nennen, da doch Schönheit ohne Beziehung aufs Gefühl des Subjects für sich nichts ist. Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie ästhetische Urtheile *a priori* möglich sind, vorbehalten.

Jetzt beschäftigen wir uns noch mit der mindern Frage: auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjectiven Übereinstimmung der Erkenntnisskräfte im Geschmacksurtheile bewusst werden, ob ästhetisch durch den blossen innern Sinn und Empfindung, oder intellectuell durchs Bewusstseyn unserer absichtlichen Thätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen.

Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurtheil veranlasst, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenstandes zu einem Erkenntnisse des Objects vereinigte, so wäre das Bewusstseyn dieses Verhältnisses intellectuell (wie im objectiven Schematism der Urtheilskraft, wovon die Kritik handelt). Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Lust und Unlust gefällt, mithin kein Geschmacksurtheil. Nun bestimmt aber das Geschmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, das Object in Ansehung des Wohlgefallens und des Prädicats der Schönheit. Also kann jene subjective Einheit des Verhältnisses sich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beider Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes zu unbestimmter, aber doch, vermittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung, einhelligen Thätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntniss überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geschmacksurtheil postulirt. Ein objectives Verhältniss kann zwar nur gedacht, aber, wenn es seinen Bedingungen nach subjectiv ist, doch in der Wirkung aufs Gemüth empfunden werden, und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnissvermögen überhaupt), ist auch kein anderes Bewusstseyn desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. Eine Vorstellung, die als einzelne und ohne Vergleichung mit andern dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht, bringt die Erkenntnissvermögen in die proportionirte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnisse fordern und daher auch als für Jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urtheilen bestimmt ist (jeden Menschen) gültig halten.

Aus dem zweiten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Drittes Moment

der Geschmacksurtheile nach der **Relation** der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

§. 10.

Von der Zweckmässigkeit überhaupt.

Wenn man, was ein Zweck sey, nach seinen transscendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will, so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, so ferne dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird, und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmässigkeit *(forma finalis)*. Wo also nicht etwa blos die Erkenntniss von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letzteren vorher. Das Bewusstseyn der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; dagegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu bestimmen den Grund enthält.

Das Begehrungsvermögen, so ferne es nur durch Begriffe, d. i. der Vorstellung eines Zwecks gemäss zu handeln, bestimmbar ist, würde der Wille seyn. Zweckmässig aber heisst ein Object, oder Gemüthszustand, oder eine Handlung auch, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht nothwendig voraussetzt, blos darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, so ferne wir eine Causalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmässigkeit kann also ohne Zweck seyn, so ferne wir die Ursache dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig, durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmässigkeit der Form nach, auch ohne dass wir ihr einen Zweck (als die Materie des *nexus finalis)* zum Grunde legen, wenigstens beobachten und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken.

§. 11.

Das Geschmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes (oder Vorstellungsart desselben) zum Grunde.

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse, als Bestimmungsgrund des Urtheils über den Gegenstand der Lust, bei sich. Also kann dem Geschmacksurtheil kein subjectiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objectiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Principien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurtheil bestimmen, weil es ein ästhetisches und kein Erkenntniss-

urtheil ist, welches also keinen Begriff von der Beschaffenheit und innern oder äusseren Möglichkeit des Gegenstandes, durch diese oder jene Ursache, sondern blos das Verhältniss der Vorstellungskräfte zu einander, so ferne sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

Nun ist dieses Verhältniss in der Bestimmung eines Gegenstandes, als eines schönen, mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durchs Geschmacksurtheil zugleich als für Jedermann gültig erklärt wird; folglich kann eben so wenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts Anderes als die subjective Zweckmässigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objectiven, noch subjectiven) Zweck, folglich die blosse Form der Zweckmässigkeit in der Vorstellung, dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird, so ferne wir uns ihrer bewusst sind, das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff als allgemein mittheilbar beurtheilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils ausmachen.

§. 12.

Das Geschmacksurtheil beruht auf Gründen *a priori.*

Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust, als einer Wirkung mit irgend einer Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache *a priori* auszumachen, ist schlechterdings unmöglich; denn das wäre ein besonderes Causalverhältniss, welches (unter Gegenständen der Erfahrung) nur jederzeit *a posteriori* und vermittelst der Erfahrung selbst erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigenthümliche Modification dieses Gefühls, welches weder mit der Lust, noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Be-

griffen *a priori* abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten, und eine Causalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjects beruhte, nämlich die der Freiheit, herbeirufen. Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses Gefühl von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern blos die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet, der Gemüthszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus, welches letztere nur alsdann angenommen werden müsste, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durchs Gesetz vorherginge, da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer blossen Erkenntniss vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urtheile bewandt, nur dass sie hier blos contemplativ und, ohne ein Interesse am Object zu bewirken, im moralischen aber praktisch ist. Das Bewusstseyn der blos formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntnisskräfte des Subjects, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es einen Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnisskräfte desselben, also eine innere Causalität (welche zweckmässig ist) in Ansehung der Erkenntniss überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntniss eingeschränkt zu seyn, mithin eine blosse Form der subjectiven Zweckmässigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urtheile enthält. Diese Lust ist auch auf keinerlei Weise praktisch, weder wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellectuellen des vorgestellten Guten. Sie hat aber doch Causalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnisskräfte ohne weitere Absicht zu **erhalten**. Wir **weilen** bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproducirt, welches derjenigen Verweilung

analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüth passiv ist.

§. 13.

Das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig.

Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurtheil und nimmt ihm seine Unparteilichkeit, vornämlich wenn es nicht, so wie das Interesse der Vernunft, die Zweckmässigkeit vor dem Gefühle der Lust voranschickt, sondern sie auf diese gründet, welches letztere allemal im ästhetischen Urtheile über etwas, so ferne es vergnügt oder schmerzt, geschieht. Daher Urtheile, die so afficirt sind, auf allgemeingültiges Wohlgefallen entweder gar keinen, oder so viel weniger Anspruch machen können, als sich von der gedachten Art Empfindungen unter den Bestimmungsgründen des Geschmacks befinden. Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maassstabe seines Beifalls macht.

Indessen werden Reize doch öfters nicht allein zur Schönheit (die doch eigentlich blos die Form betreffen sollte) als Beitrag zum ästhetischen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, sondern sie werden wohl gar für sich selbst für Schönheiten, mithin die Materie des Wohlgefallens für die Form ausgegeben: ein Missverstand, der sich, so wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben lässt.

Ein Geschmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluss haben (ob sie sich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden lassen), welches also blos die Zweckmässigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein reines Geschmacksurtheil.

§. 14.

Erläuterung durch Beispiele.

Ästhetische Urtheile können, eben sowohl als theoretische (logische), in empirische und reine eingetheilt werden. Die ersteren sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit; die zweiten, welche Schönheit von einem Gegenstande, oder Vorstellungsart desselben, aussagen; jene sind Sinnenurtheile (materiale ästhetische Urtheile), diese allein eigentliche Geschmacksurtheile.

Ein Geschmacksurtheil ist also nur so ferne rein, als kein blos empirisches Wohlgefallen dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt wird, dieses aber geschieht allemal, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, dadurch etwas für schön erklärt werden soll.

Nun thun sich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht blos zum nothwendigen Ingredienz der Schönheit, sondern wohl gar als für sich allein hinreichend, um schön genannt zu werden, vorspiegeln. Eine blosse Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein blosser Ton (zum Unterschiede vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meisten an sich für schön erklärt, ob zwar beide blos die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung, zum Grunde zu haben scheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienten. Allein man wird doch zugleich bemerken, dass die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons sich nur so ferne für schön gehalten zu werden berechtigt halten, als beide r e i n sind, welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das Einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit Gewissheit allgemein mittheilen lässt, weil die Qualität der Empfindungen selbst nicht in allen Subjecten als einstimmig und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der andern, oder des Tons eines musikalischen Instruments vor dem eines andern

sich schwerlich bei Jedermann als auf gleiche Art beurtheilt annehmen lässt.

Nimmt man, mit Euler, an, dass die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge *(pulsus)* des Äthers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind, und, was das Vornehmste ist, das Gemüth nicht blos durch den Sinn die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, sondern auch durch die Reflexion das regelmässige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme (woran ich doch gar sehr zweifle), so würden Farbe und Ton nicht blosse Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben seyn und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet: dass die Gleichförmigkeit derselben durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird und gehört blos zur Form; weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart (ob, und welche Farbe oder ob, und welcher Ton sie vorstelle) abstrahiren kann. Daher werden alle einfache Farben, so ferne sie rein sind, für schön gehalten; die gemischten haben diesen Vorzug nicht, eben darum, weil, da sie nicht einfach sind, man keinen Maassstab der Beurtheilung hat, ob man sie rein oder unrein nennen solle.

Was aber die dem Gegenstande seiner Form wegen beigelegte Schönheit, so ferne sie, wie man meint, durch Reiz wohl gar könne erhöht werden, anlangt, so ist dies ein gemeiner und dem ächten unbestochenen gründlichen Geschmacke sehr nachtheiliger Irrthum; ob sich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen lassen, um das Gemüth durch die Vorstellung des Gegenstandes, ausser dem trockenen Wohlgefallen, noch zu interessiren und so dem Geschmacke und dessen Cultur zur Anpreisung zu dienen, vornämlich wenn er noch roh und ungeübt ist. Aber sie thun wirklich dem Geschmacksurtheile Abbruch, wenn sie die Aufmerksamkeit als Beurthei-

lungsgründe der Schönheit auf sich ziehen. Denn es ist so weit gefehlt, dass sie dazu beitrügen, dass sie vielmehr als Fremdlinge, nur so ferne sie jene schöne Form nicht stören, wenn der Geschmack noch schwach und ungeübt ist, mit Nachsicht müssen aufgenommen werden.

In der Malerei, Bildhauerkunst, ja allen bildenden Künsten, der Baukunst, der Gartenkunst, so ferne sie schöne Künste sind, ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern blos durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriss illuminiren, gehören zum Reiz, den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung beliebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen, vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrentheils gar sehr eingeschränkt und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, durch die schöne Form allein veredelt.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äussern sowohl als mittelbar auch des innern) ist entweder Gestalt oder Spiel, im letztern Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume, die Mimik und der Tanz) oder Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Instruments, kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurtheils aus, und dass die Reinigkeit der Farben sowohl als Töne, oder auch die Mannigfaltigkeit derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizutragen scheint, will nicht so viel sagen, dass sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztern nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen, und überdies durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erheben.

Selbst was man Zierathen nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äusserlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrössert, thut dieses doch auch nur durch seine Form wie Gewänder an Statuen oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierath nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen, blos um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen angebracht, so heisst er alsdann Schmuck und thut der ächten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, da Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergiessung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit aber erfordert einen andern Maassstab der Beurtheilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt, und so hat ein reines Geschmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit Einem Worte, keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urtheils, zum Bestimmungsgrunde.

§. 15.

Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriff der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

Die objective Zweckmässigkeit kann nur vermittelst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein schon erhellt: dass das Schöne, dessen Beurtheilung eine blosse formale Zweckmässigkeit, d. i. eine Zweckmässigkeit ohne Zweck zum Grunde hat, von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig sey, weil das letztere eine objective Zweckmässigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck, voraussetzt.

Die objective Zweckmässigkeit ist entweder die äussere, d. i. die Nützlichkeit, oder die innere, d. i. die Vollkommenheit des Gegenstandes. Dass das Wohlgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn schön nennen, nicht auf der Vorstellung seiner Nützlichkeit beruhen könne, ist aus beiden vorigen Hauptstücken hinreichend zu ersehen; weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande seyn würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urtheils über Schönheit ist. Aber eine objective innere Zweckmässigkeit, d. i. Vollkommenheit, kommt dem Prädicate der Schönheit schon näher und ist daher auch von namhaften Philosophen, doch mit dem Beisatze, wenn sie verworren gedacht wird, für einerlei mit der Schönheit gehalten worden. Es ist von der grössten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.

Die objective Zweckmässigkeit zu beurtheilen, bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks, und [wenn jene Zweckmässigkeit nicht eine äussere (Nützlichkeit), sondern eine innere seyn soll] den Begriff eines innern Zwecks, der den Grund der innern Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. So wie nur Zweck überhaupt dasjenige ist, dessen Begriff als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann: so wird, um sich eine objective Zweckmässigkeit an einem Dinge vorzustellen, der Begriff von diesem, was es für ein Ding seyn solle, voran gehen, und die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu diesem Begriffe (welcher die Regel der Verbindung desselben an ihm giebt) ist die qualitative Vollkommenheit eines Dinges, welche von der quantitativen, als der Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art, gänzlich unterschieden und ein blosser Grössenbegriff (der Allheit) ist, bei dem, was das Ding seyn solle, schon zum Voraus als bestimmt gedacht und nur ob alles dazu Erforderliche an ihm sey, ge-

fragt wird. Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es seyn solle) giebt, für sich, ganz und gar keine objective Zweckmässigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einen als Zweck (was das Ding seyn solle) abstrahirt wird, nichts als die subjective Zweckmässigkeit der Vorstellungen im Gemüthe des Anschauenden übrig bleibt, welche wohl eine gewisse Zweckmässigkeit des Vorstellungszustandes im Subject und in diesem eine Behaglichkeit desselben, eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angiebt. Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Cirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich dass er etwa zum ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit durch die blosse Form gegeben wird. Eine formale objective Zweckmässigkeit aber ohne Zweck, d. i. die blosse Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem, wozu zusammengestimmt wird) sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch.

Nun ist das Geschmacksurtheil ein ästhetisches Urtheil, d. i. ein solches, das auf subjectiven Gründen beruht und dessen Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks seyn kann. Also wird durch die Schönheit, als formaler subjectiver Zweckmässigkeit, keineswegs eine Vollkommenheit des Gegenstandes, als vorgeblich-formale, gleichwohl aber doch objective Zweckmässigkeit gedacht, und der Unterschied, der zwischen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beide nur der logischen Form nach unterschieden, die erste blos ein verworrener, die zweite ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit, sonst aber dem Inhalte und Ursprunge nach einerlei wären, ist nichtig; weil alsdann zwischen ihnen kein specifischer Unterschied, sondern ein Geschmacksurtheil eben sowohl ein Erkenntnissurtheil

wäre, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird, so wie etwa der gemeine Mann, wenn er sagt: dass der Betrug unrecht sey, sein Urtheil auf verworrene, der Philosoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunft-Principien gründen. Ich habe aber schon angeführt, dass ein ästhetisches Urtheil einig in seiner Art sey und schlechterdings kein Erkenntniss (auch nicht ein verworrenes) vom Object gebe, welches letztere nur durch ein logisches Urtheil geschieht, da jenes hingegen die Vorstellung, dadurch ein Object gegeben wird, lediglich auf das Subject bezieht und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmässige Form der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken giebt. Das Urtheil heisst auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des innern Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemüthskräfte ist, die nur empfunden werden kann. Dagegen wenn man verworrene Begriffe und das objective Urtheil, das sie zum Grunde hat, wollte ästhetisch nennen, man einen Verstand haben würde, der sinnlich urtheilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Objecte vorstellte. Das Vermögen der Begriffe, sie mögen verworren oder deutlich seyn, ist der Verstand und, obgleich zum Geschmacksurtheil als ästhetischem Urtheile auch (wie zu allen Urtheilen) Verstand gehört, so gehört er zu demselben doch nicht als Vermögen der Erkenntniss eines Gegenstandes, sondern der Bestimmung desselben und seiner Vorstellung (ohne Begriff), nach dem Verhältniss derselben auf das Subject und dessen inneres Gefühl, und zwar so ferne dieses Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich ist.

§. 16.

Das Geschmacksurtheil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein.

Es giebt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit *(pulchritudo vaga)*, oder die blos anhängende Schönheit *(pulchritudo adhaerens)*. Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand seyn soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die erstern heissen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges, die andere wird als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit) Objecten, die unter dem Begriffe eines besondern Zwecks stehen, beigelegt.

Blumen sind freie Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding seyn soll, weiss, ausser dem Botaniker, schwerlich sonst Jemand, und selbst dieser, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urtheilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht. Es wird also keine Vollkommenheit von irgend einer Art, keine innere Zweckmässigkeit, auf welche sich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen beziehe, diesem Urtheile zum Grunde gelegt. Viele Vögel (der Papagei, der Colibri, die Paradiesvögel), eine Menge Schaalthiere des Meeres, sind für sich Schönheiten, die gar keinem nach Begriffen in Ansehung seines Zwecks bestimmten Gegenstande zukommen, sondern frei und für sich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen *à la grec*, das Laubwerk zu Einfassungen, oder auf Papiertapeten u. s. w. für sich nichts: sie stellen nichts vor, kein Object unter einem bestimmten Begriffe und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasien (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text zu derselben Art zählen.

In der Beurtheilung einer freien Schönheit (der blossen Form nach) ist das Geschmacksurtheil rein. Es ist kein

Begriff von irgend einem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt, dass dadurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes), die eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal, oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, der bestimmt, was das Ding seyn soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit und ist also blos adhärirende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils verhinderte, so thut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallendes an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche seyn sollte; eine Gestalt mit allerlei Schnörkeln und leichten doch regelmässigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihren Tättowiren thun, verschönern können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre, und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren sanftern Umriss der Gesichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte.

Nun ist das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ein Wohlgefallen, das auf einen Begriff gegründet ist; das an der Schönheit aber ist ein solches, welches keinen Begriff voraussetzt, sondern mit der Vorstellung, dadurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden ist. Wenn nun das Geschmacksurtheil, in Ansehung des letzteren, vom Zwecke in dem ersteren, als Vernunfturtheile, abhängig gemacht und dadurch einge-

schränkt wird, so ist jenes nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurtheil.

Zwar gewinnt der Geschmack durch diese Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, dass er fixirt wird und ist zwar nicht allgemein, doch können ihm in Ansehung gewisser zweckmässig bestimmter Objecte Regeln vorgeschrieben werden. Diese sind aber alsdann auch keine Regeln des Geschmacks, sondern blos der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jener zum Instrument der Absicht in Ansehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemüthsstimmung, die sich selbst erhält und von subjectiver allgemeiner Gültigkeit ist, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühsamen Vorsatz erhalten werden kann, aber objectiv allgemeingültig ist. Eigentlich aber gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorstellung, dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objecte (in Ansehung dessen, was es seyn soll) durch einen Begriff vergleichen, sie zugleich mit der Empfindung im Subjecte zusammen zu halten, so gewinnt das gesammte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemüthszustände zusammen stimmen.

Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zwecke nur alsdann rein seyn, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in seinem Urtheile davon abstrahirte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurtheil fällte, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem Andern, der die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (der auf den Zweck des Gegenstandes sieht), getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich Beide in ihrer Art richtig urtheilen: der Eine nach dem, was er vor den Sinnen, der

Andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, dass der Eine sich an die freie, der Andere an die anhängende Schönheit wende, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle.

§. 17.

Vom Ideale der Schönheit.

Es kann keine objective Geschmacksregel, die durch Begriffe bestimmte, was schön sey, geben. Denn alles Urtheil aus dieser Quelle ist ästhetisch, d. i. das Gefühl des Subjects und kein Begriff eines Objects ist sein Bestimmungsgrund. Ein Princip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil, was gesucht wird, unmöglich und an sich selbst widersprechend ist. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Missfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff statt findet; die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände, ist das empirische wiewohl schwache und kaum zur Vermuthung zureichende empirische Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks, von dem tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden.

Daher sieht man einige Producte des Geschmacks als exemplarisch an; nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er Andere nachahmt. Denn der Geschmack muss ein selbst eigenes Vermögen seyn; der aber, welcher ein Muster nachahmt, zeigt, so ferne als er es trifft, zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack, so ferne er dieses

Muster selbst beurtheilen kann *. Hieraus folgt aber, dass das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine blosse Idee sey, die Jeder in sich selbst hervorbringen muss und danach er Alles, was Object des Geschmacks, was Beispiel der Beurtheilung durch Geschmack sey und selbst den Geschmack von Jedermann beurtheilen muss. Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitz desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber blos ein Ideal der Einbildungskraft seyn, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft. — Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? *A priori* oder empirisch? Ingleichen welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?

Zuerst ist wohl zu bemerken, dass die Schönheit, zu der ein Ideal gesucht werden soll, keine vage, sondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmässigkeit fixirte Schönheit seyn, folglich keinem Objecte eines ganz reinen, sondern zum Theil intellectuirten Geschmacksurtheils angehören müsse, d. i. in welcher Art von Gründen der Beurtheilung ein Ideal statt finden soll, da muss irgend

* Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todten und gelehrten Sprache abgefasst seyn; das erste, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden unvermeidlicher Weise trifft, dass edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden; das zweite, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sey, sondern ihre unveränderliche Regel hat.

eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die *a priori* den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht. Ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht, lässt sich nicht denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten u. s. w. lässt sich kein Ideal vorstellen, vermuthlich weil die Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixirt sind, folglich die Zweckmässigkeit beinahe so frei ist, als bei der vagen Schönheit. Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äussern Wahrnehmung hernehmen muss, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurtheilen kann, dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit, unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.

Hierzu gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaass seiner Beurtheilung, als zu einer besonderen Thierspecies gehörigen Dinges, vorstellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, so ferne sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Die Normalidee muss ihre Elemente zur Gestalt eines Thiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die grösste Zweckmässigkeit in der Construction der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaass der ästhetischen Beurtheilung jedes Einzelnen dieser Species tauglich wäre, das Bild, das gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde

gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch blos in der Idee des Beurtheilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee, in einem Musterbilde völlig *in concreto* dargestellt werden kann. Um, wie dieses zugehe, einigermaassen begreiflich zu machen (denn wer kann der Natur ihr Geheimniss gänzlich ablocken?), wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen.

Es ist anzumerken: dass, auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art, die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her, zurückrufen, sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes von einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten, oder auch ein und derselben Art, reproduciren könne*; ja auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenn gleich nicht hinreichend zum Bewusstseyn, zu reproduciren, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, und, durch die Congruenz der mehrern von derselben Art, ein Mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Maasse dient. Jemand hat tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgrösse urtheilen, so lässt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine grosse Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) auf einander fallen, und, wenn es mir erlaubt ist, hierbei die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, der Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb des Umrisses, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminirt ist, da wird die mittlere Grösse kenntlich, die sowohl der Höhe als Breite nach von den äussersten Grenzen der grössten und kleinsten

* Die Druckfehlercorrectur der ersten Ausgabe, welche dies könne streicht, ist falsch, denn die Construction: dass — die Einbildungskraft — zurückrufen — oder auch reproduciren — könne, fordert es und es kann nicht corrigirt werden — zu reproduciren.

Staturen gleich weit entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch heraus bekommen, wenn man alle tausend mässe, ihre Höhen unter sich und Breiten (und Dicken) für sich zusammen addirte und die Summe durch tausend dividirte. Allein die Einbildungskraft thut eben dieses durch einen dynamischen Effect, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des innern Sinnes entspringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittlern Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase u. s. w. gesucht wird, so ist diese Gestalt die Normalidee * des schönen Mannes, in dem Lande, da diese Vergleichung angestellt wird; daher ein Neger nothwendig eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben muss, als ein Weisser, der Chinese eine andere, als der Europäer. Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Race) würde es eben so gehen. — Diese Normalidee ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als bestimmten Regeln, abgeleitet, sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keineswegs das Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlassliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklet's berühmten Doryphorus nannte, die Regel (eben dazu konnte auch Myron's Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung. Ihre

* Ursprünglich stand hier Ideal; allein ausdrücklich ist dies später abgeändert worden, wie auch drei Zeilen weiter unten. R.

Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern blos weil sie keiner Bedingung, unter der allein ein Ding dieser Gattung schön seyn kann, widerspricht. Die Darstellung ist blos schulgerecht*.

Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und dazu positiv (nicht blos negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmässigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe u. s. w. in körperlicher Äusserung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und grosse Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, der sie nur beurtheilen, vielmehr noch der sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweist sich daran:

* Man wird finden, dass ein vollkommen regelmässiges Gesicht, welches der Maler ihm wohl zum Modell zu sitzen bitten möchte, gemeiniglich nichts sagt; weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung, als das Specifische einer Person ausdrückt. Das Charakteristische von dieser Art, was übertrieben ist, d. i. welches der Normalidee (der Zweckmässigkeit der Gattung) selbst Abbruch thut, heisst Carricatur. Auch zeigt die Erfahrung: dass jene ganz regelmässigen Gesichter im Innern gemeiniglich eben sowohl einen nur mittelmässigen Menschen verrathen, vermuthlich (wenn angenommen werden darf, dass die Natur im Äusseren die Proportion des Inneren ausdrücke) deswegen, weil, wenn keine von den Gemüthsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird, blos einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemüthskräfte zum Vortheil einer einzigen abzugehen scheint.

dass es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objecte zu mischen erlaubt und dennoch ein grosses Interesse daran nehmen lässt, welches dann beweist, dass die Beurtheilung nach einem solchen Maassstabe niemals rein ästhetisch seyn könne, und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein blosses Urtheil des Geschmacks sey.

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen.

Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, so ferne sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird *.

Viertes Moment
des Geschmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande.

§. 18.
Was die Modalität eines Geschmacksurtheils sey.

Von einer jeden Vorstellung kann ich sagen: wenigstens es sey möglich, dass sie (als Erkenntniss) mit ei-

* Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen: dass es Dinge giebt, an denen man eine zweckmässige Form sieht, ohne auch an ihnen einen Zweck zu erkennen, z. B. die öfters aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche als zu einem Hefte, versehenen steinernen Geräthe, die, ob sie zwar in ihrer Gestalt eine Zweckmässigkeit deutlich verrathen, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für schön erklärt werden. Allein dass man sie für ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, dass man ihre Figur auf irgend eine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anschauung. Eine Blume aber, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

ner Lust verbunden sey. Von dem, was ich angenehm nenne, sage ich, dass es in mir wirklich Lust bewirke. Vom Schönen aber denkt man sich, dass es eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen habe. Diese Nothwendigkeit aber ist von besonderer Art, nicht eine theoretische objective Nothwendigkeit, da *a priori* erkannt werden kann, dass Jedermann dieses Wohlgefallen an dem von mir schön genannten Gegenstande fühlen werde, auch nicht eine praktische, da durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, der freihandelnden Wesen zur Regel dient, dieses Wohlgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Gesetzes ist und nichts anders bedeutet, als dass man schlechterdings (ohne weitere Absicht) auf gewisse Art handeln solle; sondern sie kann als Nothwendigkeit, die in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. i. die Nothwendigkeit der Beistimmung Aller zu einem Urtheil, das wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Da ein ästhetisches Urtheil kein objectives und Erkenntnissurtheil ist, so kann diese Nothwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden und ist also nicht apodiktisch. Viel weniger kann sie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewissen Gegenstandes) geschlossen werden. Denn nicht allein, dass die Erfahrung hierzu schwerlich hinreichend viele Belege schaffen würde, so lässt sich auf empirische Urtheile kein Begriff der Nothwendigkeit dieser Urtheile gründen.

§. 19.

Die subjective Nothwendigkeit, die wir dem Geschmacksurtheile beilegen, ist bedingt.

Das Geschmacksurtheil sinnt Jedermann Beistimmung an, und wer Etwas für schön erklärt, will, dass Jeder-

mann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichsam für schön erlären solle. Das Sollen im ästhetischen Urtheile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurtheilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes Andern Beistimmung weil man dazu einen Grund hat, der Allen gemein ist, auf welche man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, dass der Fall unter jenen Grund als Regel des Beifalls richtig subsumirt wäre.

§. 20.

Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geschmacksurtheil vorgiebt, ist die Idee eines Gemeinsinnes.

Wenn Geschmacksurtheile (gleich den Erkenntnissurtheilen) ein bestimmtes objectives Princip hätten, so würde der, welcher es nach dem letztern fällt, auf unbedingte Nothwendigkeit seines Urtheils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Princip, wie die des blossen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Nothwendigkeit desselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjectives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder missfalle. Ein solches Princip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden, der vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn *(sensus communis)* nennt, wesentlich unterschieden ist, indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nach ihnen, als nur dunkel vorgestellten Principien, urtheilt.

Also nur unter der Voraussetzung, dass es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äussern Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unsrer Erkenntnisskräfte, verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinnes kann das Geschmacksurtheil gefällt werden.

§. 21.

Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne.

Erkenntnisse und Urtheile müssen sich, sammt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mittheilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Ubereinstimmung mit dem Object zu; sie wären insgesammt ein blos subjectives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skepticism verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mittheilen lassen, so muss sich auch der Gemüthszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntnisskräfte zu einer Erkenntniss überhaupt und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntniss zu machen, allgemein mittheilen lassen; weil ohne diese, als subjective Bedingung des Erkennens, das Erkenntniss, als Wirkung, nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit derselben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntnisskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muss es eine geben, in welcher dieses innere Verhältniss zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemüthskräfte in Absicht auf Erkenntniss (gegebener Gegenstände) überhaupt ist, und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun diese Stimmung selbst muss allgemein mittheilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung), die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grnnde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fussen,

sondern als die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unserer Erkenntniss, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muss.

§. 22.

Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird.

In allen Urtheilen, wodurch wir Etwas für schön ererklären, verstatten wir Keinem, anderer Meinung zu seyn, ohne gleichwohl unser Urtheil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen, welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht auf die Erfahrnng gegründet werden; denn er will zu Urtheilen berechtigen, die ein Sollen enthallen; er sagt nicht, dass Jedermann mit unserm Urtheile übereinstimmen *werde*, sondern damit zusammenstimmen *solle*. Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urtheil ich mein Geschmacksurtheil mir als ein Beispiel angebe: und weswegen ich ihm *exemplarische* Gültigkeit beilege, eine blosse idealische Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmte, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für Jedermann mit Recht zur Regel machen könnte, weil zwar das Princip nur subjectiv, dennoch aber für subjectiv allgemein (eine Jedermann nothwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven, allgemeine Beistimmung fordern könnte; wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumirt zu haben.

Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinnes wird von uns wirklich vorausgesetzt: das beweist unsere Anmaassung, Geschmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen solchen Gemeinsinn, als constitutives Princip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Princip der Vernunft es uns nur zum regulativen Princip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höhern Zwecken in uns hervorzubringen, ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sey, so dass ein Geschmacksurtheil, mit seiner Zumuthung einer allgemeinen Beistimmung, in der That, nur eine Vernunftforderung sey, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen und das Sollen, d. i. die objective Nothwendigkeit des Zusammenfliessens des Gefühls von Jedermann mit jedes seinem besondern nur die Möglichkeit, hierin einträchtig zu werden, bedeute, und das Geschmacksurtheil nur von Anwendung dieses Princips ein Beispiel aufstelle, das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen, sondern haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, und sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen.

Aus dem vierten Momente gefolgerte Erklärung vom Schönen.

Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines **nothwendigen** Wohlgefallens erkannt wird.

* * *

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik.

Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, dass Alles auf den Begriff des Geschmacks hinauslaufe: dass er ein Beurtheilungsvermögen ei-

nes Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft sey. Wenn nun im Geschmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muss, so wird sie erstlich nicht reproductiv, wie sie den Associationsgesetzen unterworfen ist, sondern als productiv und selbstthätig (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen und, ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objects gebunden ist und so ferne kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so lässt sich doch noch wohl begreifen: dass der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmässigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein dass die Einbildungskraft frei und doch von selbst gesetzmässig sey, d. i. dass sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein giebt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genöthigt wird, so wird ihr Product, der Form nach, durch Begriffe bestimmt, wie es seyn soll; aber alsdann ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten (der Vollkommenheit allenfalls blos der formalen), und das Urtheil ist kein Urtheil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmässigkeit ohne Gesetz und eine subjective Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, ohne eine objective, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmässigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmässigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils allein zusammen bestehen können.

Nun werden geometrisch-regelmässige Gestalten, eine Cirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel u. s. w. von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt und dennoch werden sie eben darum regelmässig genannt, weil man sie nicht anders

vorstellen kann als so, dass sie für blosse Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt (nach der sie allein möglich ist) angesehen werden. Eines von beiden muss also irrig seyn, entweder jenes Urtheil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen, oder das unsrige, welches Zweckmässigkeit ohne Begriff zur Schönheit nöthig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menschen von Geschmack dazu nöthig finden, um an einer Cirkelgestalt mehr Wohlgefallen, als an einem kritzligen Umrisse, an einem gleichseitigen und gleicheckigen Viereck mehr, als an einem schiefen ungleichseitigen, gleichsam verkrüppelten zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verstand und gar kein Geschmack. Wo eine Absicht ist, z. B. die Grösse eines Platzes zu beurtheilen, oder das Verhältniss der Theile zu einander und zum Ganzen in einer Eintheilung, da sind regelmässige Gestalten, und zwar die von der einfachsten Art, nöthig, und das Wohlgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Gestalt, sondern der Brauchbarkeit derselben zu allerlei möglicher Absicht. Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie sowohl in der Gestalt der Thiere (z. B. einäugig zu seyn), als der Gebäude, oder der Blumenstücke, missfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Absicht, welches der Fall im Geschmacksurtheile nicht ist, welches, wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Missfallen, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der blossen Betrachtung des Gegenstandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmässigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenstande führt, ist zwar die unentbehrliche Bedingung *(conditio sine qua non)*, den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen, und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntniss, und in Beziehung auf diese ist sie auch jederzeit mit Wohlgefallen (welche die Bewirkung einer jeden auch blos pro-

blematischen Absicht begleitet) verbunden. Es ist aber blos die Billigung der Auflösung, die einer Aufgabe Gnüge thut, und nicht eine freie und unbestimmt zweckmässige Unterhaltung der Gemüthskräfte, mit dem, was wir schön nennen, und wo der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese jenem zu Diensten ist.

An einem Dinge, das nur durch eine Absicht möglich ist, einem Gebäude, selbst einem Thier, muss die Regelmässigkeit, die in der Symmetrie besteht, die Einheit der Anschauung ausdrücken, welche den Begriff des Zwecks begleitet, und gehört mit zum Erkenntnisse. Aber wo nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte (doch unter der Bedingung, dass der Verstand dabei keinen Anstoss leide) unterhalten werden soll, in Lustgärten, Stubenverzierung, allerlei geschmackvollem Geräthe u. d. gl. wird die Regelmässigkeit, die sich als Zwang ankündigt, so viel möglich vermieden; daher der Englische Geschmack in Gärten, der Barockgeschmack an Mobilien, die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt und in dieser Absonderung von allem Zwange der Regeln eben den Fall setzt, wo des Geschmack in Entwürfen der Einbildungskraft seine grösste Vollkommenheit zeigen kann.

Alles Steif-Regelmässige (das der mathematischen Regelmässigkeit nahe kommt) hat das Geschmackwidrige an sich: dass es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt, sondern, so ferne es nicht ausdrücklich das Erkenntniss, oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat, lange Weile macht. Dagegen ist das, womit Einbildungskraft ungesucht und zweckmässig spielen kann, uns jederzeit neu und man wird seines Anblicks nicht überdrüssig. M a r s d e n in seiner Beschreibung von Sumatra macht die Anmerkung, dass die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben: dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte, und schliesst daraus, dass wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit nur dem zur Abwechselung gefalle, der sich an der regelmässigen satt gesehen hat. Allein er durfte

nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden, dass, wenn der Verstand durch die Regelmässigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen lästigen Zwang anthue: dagegen dass die dorten an Mannigfaltigkeiten bis zur Üppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahruug geben könne. — Selbst der Gesang der Vögel, den wir unter keine musikalische Regel bringen können, scheint mehr Freiheit und darum mehr für den Geschmack zu enthalten, als selbst ein menschlicher Gesang, der nach allen Regeln der Tonkunst geführt wird; weil man den letztern, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüssig wird. Allein hier vertauschen wir wohl vermuthlich unsere Theilnehmung an der Lustigkeit eines kleinen beliebten Thierchens mit der Schönheit seines Gesanges, der wenn er vom Menschen (wie es mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geschieht) ganz genau nachgeahmt wird, unserem Ohre ganz geschmacklos zu seyn dünkt.

Noch sind schöne Gegenstände von schönen Aussichten auf Gegenstände (die öfters der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt werden können) zu unterscheiden. In den letzteren scheint der Geschmack nicht sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde auffasst, als vielmehr an dem, was sie hierbei zu dichten Anlass bekommt, d. i. an den eigentlichen Phantasien, womit sich das Gemüth unterhält, indessen dass es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stösst, continuirlich erweckt wird, zu haften, so wie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers, oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei sich führen, weil sie ihr freies Spiel unterhalten.

Zweites Buch.

Analytik des Erhabenen.

§. 23.

Übergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen.

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, dass beides für sich selbst gefällt. Ferner darin, dass beides kein Sinnes-, noch ein logisch-bestimmendes, sondern ein Reflexionsurtheil voraussetzt, folglich das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie das Wohlgefallen am Guten, hängt, gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbestimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an der blossen Darstellung oder dem Vermögen derselben geknüpft ist, wodurch das Vermögen der Darstellung, oder die Einbildungskraft, bei einer gegebenen Anschauung mit dem Vermögen der Begriffe des Verstandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einstimmung betrachtet wird. Daher sind auch beiderlei Urtheile einzelne und doch sich für allgemeingültig in Ansehung jedes Subjects ankündigende Urtheile, ob sie zwar blos auf das Gefühl der Lust und kein Erkenntniss des Gegenstandes Anspruch machen.

Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung

Bayerische Staats-Bibliothek München

besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, so ferne Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird, so dass das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber, eines dergleichen Vernunftbegriffs, genommen zu werden scheint. Also ist das Wohlgefallen dort mit der Vorstellung der Qualität, hier aber der Quantität verbunden. Auch ist das letztere der Art nach von dem ersteren Wohlgefallen gar sehr unterschieden, indem dieses directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist, jenes aber eine Lust ist, welche nur indirect entspringt, nämlich so, dass sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergiessung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu seyn scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist, und, indem das Gemüth von dem Gegenstande nicht blos angezogen, sondern wechselsweise auch immer wieder abgestossen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung oder Achtung, d. i. negative Lust genannt zu werden verdient.

Der wichtigste und innere Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen ist wohl dieser, dass, wenn wir, wie billig, hier zuvörderst nur das Erhabene an Naturobjecten in Betrachtung ziehen (das der Kunst wird nämlich immer auf die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Natur eingeschränkt), die Naturschönheit (die selbstständige) eine Zweckmässigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urtheilskraft gleichsam vorherbestimmt zu seyn scheint, bei sich führe und so an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht, statt dessen das, was in uns, ohne zu vernünfteln, blos in der Auffassung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach gar zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen

unserm Darstellungsvermögen und gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft, erscheinen mag, dennoch nur um desto erhabener zu seyn geurtheilt wird.

Man sieht aber hieraus sofort, dass wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgend einen Gegenstand der Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrucke des Beifalls bezeichnet werden, was an sich als zweckwidrig abgefasst wird? Wir können nicht mehr sagen, als dass der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sey, die im Gemüthe angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten seyn, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist grässlich, und man muss das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, das selbst erhaben ist, indem das Gemüth die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird.

Die selbstständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Princip wir in unserm ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich das einer Zweckmässigkeit, respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so dass diese nicht blos als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Kunst gehörig, beurtheilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntniss der Naturobjecte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als blossem Mechanism, zu dem von eben derselben als Kunst, welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form ein-

ladet. Aber in dem, was wir an ihr erhaben zu nennen pflegen, ist so gar nichts, was auf besondere objective Principien und diesen gemässen Formen der Natur führte, dass diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung, wenn sie nur Grösse und Macht blicken lässt, die Ideen des Erhabenen am meisten erregt. Daraus sehen wir, dass der Begriff des Erhabenen der Natur bei Weitem nicht so wichtig und an Folgerungen reichhaltig sey, als der des Schönen in derselben, und dass er überhaupt nichts Zweckmässiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmässigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber blos in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt; eine sehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmässigkeit der Natur ganz abtrennt und aus der Theorie desselben einen blossen Anhang zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmässigkeit der Natur macht, weil dadurch keine besondere Form in dieser vorgestellt, sondern nur ein zweckmässiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird.

§. 24.

Von der Eintheilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen.

Was die Eintheilung der Momente der ästhetischen Beurtheilung der Gegenstände, in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen, betrifft, so wird die Analytik nach demselben Princip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geschmacksurtheile geschehen ist. Denn als Urtheile der ästhetischen reflectirenden Urtheilskraft muss das Wohlgefallen am Erhabenen eben sowohl, als am

Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse, der Relation nach subjective Zweckmässigkeit und der Modalität nach die letztere als nothwendig vorstellig machen. Hierin wird also die Methode von der im vorigen Abschnitte nicht abweichen, man müsste denn das für Etwas rechnen, dass wir dort, wo das ästhetische Urtheil die Form des Objects betraf, von der Untersuchung der Qualität anfingen, hier aber, bei der Formlosigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität, als dem ersten Moment des ästhetischen Urtheils über das Erhabene, anfangen werden, wozu aber der Grund aus dem vorhergehenden Paragraphen zu ersehen ist.

Aber eine Eintheilung hat die Analysis des Erhabenen nöthig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die ins mathematisch- und ins dynamisch-Erhabene.

Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüths, als seinen Charakter bei sich führt, anstatt dass der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält, diese Bewegung aber als subjectiv zweckmässig beurtheilt werden soll (weil das Erhabene gefällt), so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen, in beiderlei Beziehung aber die Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen (ohne Zweck oder Interesse) beurtheilt werden, da dann die erste, als eine mathematische, die zweite als dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objecte beigelegt und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird.

A.

Vom Mathematisch-Erhabenen.

§. 25.

Namenerklärung des Erhabenen.

Erhaben nennen wir das, was schlechthin gross ist. Grossseyn aber und eine Grösse seyn sind ganz verschiedene Begriffe *(magnitudo* und *quantitas).* Ingleichen schlechtweg *(simpliciter)* sagen, dass etwas gross sey, ist auch ganz was anderes, als zu sagen, dass es schlechthin gross *(absolute non comparative magnum)* sey. Das letztere ist das, was über alle Vergleichung gross ist. — Was will nun aber der Ausdruck, dass etwas gross oder klein, oder mittelmässig sey, sagen? Ein reiner Verstandesbegriff ist er nicht, noch weniger eine Sinnenanschauung und eben so wenig ein Vernunftbegriff, weil er gar kein Princip der Erkenntniss bei sich führt. Er muss also ein Begriff der Urtheilskraft seyn oder von einem solchen abstammen und eine subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde legen. Dass etwas eine Grösse *(quantum)* sey, lässt sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Vergleichung mit andern, erkennen, wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eins ausmacht. Wie gross es aber sey, erfordert jederzeit etwas anderes, was auch Grösse ist, zu seinem Maasse. Dieweil es aber in der Beurtheilung der Grösse nicht blos auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Grösse der Einheit (des Maasses) ankommt, und dieser ihre Grösse immer wiederum etwas Anderes als Maass bedarf, womit es verglichen werden könne, so sehen wir, dass alle Grössenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Grösse, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne.

Wenn ich nun schlechtweg sage, dass Etwas gross sey, so scheint es, dass ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objectiven Maasse, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie gross der Gegenstand sey. Ob aber gleich der Maassstab der Vergleichung blos subjectiv ist, so macht das Urtheil nichts desto weniger auf allgemeine Bestimmung Anspruch; die Urtheile: der Mann ist schön und er ist gross, schränken sich nicht blos aufs urtheilende Subject ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urtheilen, Jedermanns Beistimmung.

Weil aber in einem Urtheile, dadurch etwas schlechtweg als gross bezeichnet wird, nicht blos gesagt werden will, dass der Gegenstand eine Grösse habe, sondern diese ihm zugleich vorzugsweise vor vielen andern gleicher Art beigelegt wird, ohne doch diesen Vorzug bestimmt anzugeben, so wird demselben allerdings ein Maassstab zum Grunde gelegt, den man für Jedermann, als eben denselben, annehmen zu können voraussetzt, der aber zu keiner logischen (mathematisch-bestimmten), sondern nur ästhetischen Beurtheilung der Grösse brauchbar ist, weil er ein blos subjectiv dem reflectirenden Urtheile über Grösse zum Grunde liegender Maassstab ist (er mag nun empirisch seyn, wie etwa die mittlere Grösse der uns bekannten Menschen, Thiere von gewisser Art, Bäume, Häuser, Berge u. d. gl., oder ein *a priori* gegebener Maassstab, der durch die Mängel des Subjects auf subjective Bedingungen der Darstellung *in concreto* eingeschränkt ist, als im Praktischen: die Grösse einer gewissen Tugend, oder der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit in einem Lande, oder im Theoretischen: die Grösse der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Observation oder Messung und dergleichen).

Hier ist nun merkwürdig, dass, wenn wir gleich am Objecte gar kein Interesse haben, d. i. die Existenz desselben uns gleichgültig ist, doch die blosse Grösse desselben, selbst wenn es als formlos betrachtet wird, ein Wohlgefallen bei sich führen könne, das allgemein mittheilbar

ist, mithin Bewusstseyn einer subjectiven Zweckmässigkeit im Gebrauche unserer Erkenntnissvermögen enthalte, aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Objecte, wie beim Schönen (weil es formlos seyn kann), wo die reflectirende Urtheilskraft sich in Beziehung aufs Erkenntniss überhaupt zweckmässig gestimmt findet, sondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst.

Wenn wir (unter der obgenannten Einschränkung) von einem Gegenstande schlechtweg sagen, er sey gross, so ist dies kein mathematisch-bestimmendes, sondern ein blosses Reflexionsurtheil über die Vorstellung desselben, die für einen gewissen Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte in der Grössenschätzung subjectiv zweckmässig ist, und wir verbinden alsdann mit der Vorstellung jederzeit eine Art von Achtung, so wie mit dem, was wir schlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Übrigens geht die Beurtheilung der Dinge als gross oder klein auf Alles, selbst auf alle Beschaffenheiten derselben; daher wir selbst die Schönheit gross oder klein nennen, wovon der Grund darin zu suchen ist, dass, was wir nach Vorschrift der Urtheilskraft in der Anschauung nur immer darstellen (mithin ästhetisch vorstellen) mögen, insgesammt Erscheinung, mithin auch ein Quantum ist.

Wenn wir aber etwas nicht allein gross, sondern schlechthin absolut in aller Absicht (über alle Vergleichung) gross, d. i. erhaben, nennen, so sieht man bald ein, dass wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maassstab ausser ihm, sondern blos in ihm zu suchen verstatten. Es ist eine Grösse, die blos sich selber gleich ist. Dass das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unsern Ideen zu suchen sey, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muss für die Deduction aufbehalten werden.

Die obige Erklärung kann auch so ausgedrückt werden: erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist. Hier sieht man leicht, dass nichts in der Natur gegeben werden könne, so gross als es auch von uns beurtheilt würde, was nicht, in einem

andern Verhältnisse betrachtet, bis zum Unendlich-Kleinen abgewürdigt werden könnte, und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maassstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgrösse erweitern liesse. Die Teleskopien haben uns die erstere, die Mikroskopien die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinne seyn kann, ist auf diesen Fuss betrachtet erhaben zu nennen. Aber eben darum, dass in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als einer reellen Idee liegt, ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Grössenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee, die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns, und der Gebrauch, den die Urtheilskraft, von gewissen Gegenständen zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicher Weise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne, ist schlechthin gross, gegen ihn jeder andere Gebrauch klein, mithin Geistesstimmung, durch eine gewisse die reflectirende Urtheilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Object, ist erhaben zu nennen.

Wir können also zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch diese hinzuthun: erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft.

§. 26.

Von der Grössenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist.

Die Grössenschätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) ist mathematisch, die aber in der blossen Anschauung (nach dem Augenmaasse) ist ästhetisch. Nun können wir zwar nur bestimmte Begriffe davon, wie

gross Etwas sey, durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Maass ist; und so ferne ist alle logische Grössenschätzung mathematisch. Allein da die Grösse des Maasses doch als bekannt angenommen werden muss, so würden, wenn diese nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maass seyn müsste, mithin mathematisch geschätzt werden sollte, wir niemals ein erstes oder Grundmaass, mithin auch keinen bestimmten Begriff von einer gegebenen Grösse haben können. Also muss die Schätzung der Grösse des Grundmaasses blos darin bestehen, dass man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann, d. i. alle Grössenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch (d. i. subjectiv und nicht objectiv bestimmt).

Nun giebt es zwar für die mathematische Grössenschätzung kein Grösstes (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche), aber für die ästhetische Grössenschätzung giebt es allerdings ein Grösstes, und von diesem sage ich, dass, wenn es als absolutes Maass, über das kein grösseres subjectiv (dem beurtheilenden Subject) möglich sey, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe, und diejenige Rührung, welche keine mathematische Schätzung der Grössen durch Zahlen (es sey denn so weit jenes ästhetische Grundmaass dabei in der Einbildungskraft lebendig erhalten wird) bewirken kann, hervorbringe, weil die letztere immer nur die relative Grösse durch Vergleichung mit andern gleicher Art, die erstere aber die Grösse schlechthin, so weit das Gemüth sie in einer Anschauung fassen kann, darstellt.

Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maasse, oder als Einheit, zu Grössenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: Auffassung *(apprehensio)* und Zusammenfassung *(comprehensio aesthetica)*. Mit der Auffassung hat es keine Noth; denn

damit kann es ins Unendliche gehen: aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-grössten Grundmaasse der Grössenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, dass die zuerst aufgefassten Theilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indessen dass diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite eben so viel, als sie auf der andern gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Grösstes, über welches sie nicht hinauskommen kann.

Daraus lässt sich erklären, was Savary in seinen Nachrichten von Ägypten anmerkt, dass man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, eben so wenig als zu weit davon entfernt seyn müsse, um die ganze Rührung von ihrer Grösse zu bekommen. Denn ist das Letztere, so sind die Theile, die aufgefasst werden (die Steine derselben übereinander) nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung thut keine Wirkung auf das ästhetische Urtheil des Subjects. Ist aber das Erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Theil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat und die Zusammenfassung ist nie vollständig. — Eben dasselbe kann auch hinreichen, die Bestürzung, oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, den Zuschauer in der St. Peterskirche in Rom beim ersten Eintritte anwandelt, zu erklären. Denn es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht, und, bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird.

Ich will jetzt noch nichts von dem Grunde dieses Wohlgefallens anführen, welches mit einer Vorstellung, davon man es am Wenigsten erwarten sollte, die nämlich uns die Unangemessenheit, folglich auch subjective Unzweckmässig-

keit der Vorstellung für die Urtheilskraft in der Grössenschätzung merken lässt, verbunden ist: sondern bemerke nur, dass, wenn das ästhetische Urtheil rein (mit keinem teleologischen als Vernunfturtheile vermischt) und daran ein der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft völlig anpassendes Beispiel gegeben werden soll, man nicht das Erhabene an Kunstproducten (z. B. Gebäuden, Säulen u. s. w.), wo ein menschlicher Zweck die Form sowohl als die Grösse bestimmt, noch an Naturdingen, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt (z. B. Thieren von bekannter Naturbestimmung), sondern an der rohen Natur (und an dieser sogar nur, so ferne sie für sich keinen Reiz oder Rührung aus wirklicher Gefahr bei sich führt), blos so ferne sie Grösse enthält, aufzeigen müsse. Denn in dieser Art der Vorstellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (noch was prächtig oder grässlich) wäre, die Grösse, die aufgefasst wird, mag so weit angewachsen seyn, als man will, wenn sie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefasst werden kann. Ungeheuer ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Grösse den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet. Kolossalisch aber wird die blosse Darstellung eines Begriffs genannt, der für alle Darstellung beinahe zu gross ist (an das relativ Ungeheure grenzt), weil der Zweck der Darstellung eines Begriffs dadurch, dass die Anschauung des Gegenstandes für unser Auffassungsvermögen beinahe zu gross ist, erschwert wird. — Ein reines Urtheil über das Erhabene aber muss gar keinen Zweck des Objects zum Bestimmungsgrunde haben, wenn es ästhetisch und nicht mit irgend einem Verstandes- oder Vernunfturtheile vermengt seyn soll.

* * *

Weil Alles, was der blos reflectirenden Urtheilskraft ohne Interesse gefallen soll, in seiner Vorstellung subjective und, als solche, allgemein-gültige Zweckmässigkeit

bei sich führen muss, gleichwohl aber hier keine Zweckmässigkeit der Form des Gegenstandes (wie beim Schönen) der Beurtheilung zum Grunde liegt, so fragt sich, welches ist diese subjective Zweckmässigkeit und wodurch wird sie als Norm vorgeschrieben, um in der blossen Grössenschätzung und zwar der, welche gar bis zur Unangemessenheit unseres Vermögens der Einbildungskraft in Darstellung des Begriffs von einer Grösse getrieben worden, einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen abzugeben?

Die Einbildungskraft schreitet in der Zusammensetzung, die zur Grössenvorstellung erforderlich ist, von selbst, ohne dass ihr etwas hinderlich wäre, ins Unendliche fort; der Verstand aber leitet sie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muss, und in diesem Verfahren, als zur logischen Grössenschätzung gehörig, ist Etwas, das zwar objectiv zweckmässig ist, nach dem Begriffe von einem Zwecke (dergleichen jede Ausmessung ist) aber nichts für die ästhetische Urtheilskraft Zweckmässiges und Gefallendes. Es ist auch in dieser absichtlichen Zweckmässigkeit nichts, was die Grösse des Maasses, mithin der Zusammenfassung des Vielen in eine Anschauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft, und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nöthigte. Denn in der Verstandesschätzung der Grössen (der Arithmetik) kommt man eben so weit, ob man die Zusammenfassung der Einheiten bis zur Zahl 10 (in der Dekadik), oder nur bis 4 (in der Tetraktik) treibt; die weitere Grössenerzeugung aber im Zusammensetzen, oder, wenn das Quantum in der Anschauung gegeben ist, im Auffassen, blos progressiv (nicht comprehensiv) nach einem angenommenen Progressionsprincip verrichtet. Der Verstand wird in dieser mathematischen Grössenschätzung eben so gut bedient und befriedigt, ob Einbildungskraft zur Einheit eine Grösse, die man in einem Blick fassen kann, z. B. einen Fuss oder Ruthe, oder ob sie eine Deutsche Meile, oder gar einen Erddurchmesser, deren Auffassung zwar, aber nicht die Zusammenfassung in eine Anschauung der

Einbildungskraft (nicht durch die *comprehensio aesthetica*, obzwar gar wohl durch *comprehensio logica* in einen Zahlbegriff) möglich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Grössenschätzung ungehindert ins Unendliche.

Nun aber hört das Gemüth in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Grössen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefasst werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurtheilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung und für alle jene Glieder einer fortschreitend wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, es sich (in dem Urtheile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken.

Das Unendliche aber ist schlechthin (nicht blos comparativ) gross. Mit diesem verglichen ist alles Andere (von derselben Art Grössen) klein. Aber was das Vornehmste ist, es als ein Ganzes auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüths an, welches allen Maassstab der Sinne übertrifft. Denn dazu würde eine Zusammenfassung erfordert werden, welche einen Maassstab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältniss hätte, welches unmöglich ist. Das Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüth erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumens, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als blosser Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellectuellen Grössenschätzung, unter einem Begriffe ganz zusammengefasst, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann. Selbst ein Vermögen, sich das Unendliche der übersinnlichen Anschauung als (in seinem

intelligibelen Substrat) gegeben denken zu können, übertrifft allen Maassstab der Sinnlichkeit und ist über alle Vergleichung selbst mit dem Vermögen der mathematischen Schätzung gross, freilich wohl nicht in theoretischer Absicht zum Behuf des Erkenntnissvermögens, aber doch als Erweiterung des Gemüths, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt.

Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses letztere kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit, selbst der grössten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Grössenschätzung eines Gegenstandes. Nun ist aber für die mathematische Grössenschätzung die Einbildungskraft jedem Gegenstande gewachsen, um für dieselbe ein hinlängliches Maass zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verstandes, durch Progression, jedes Maass einer jeden Grösse angemessen machen können. Also muss es die ästhetische Grössenschätzung seyn, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der Anschauung zu begreifen gefühlt und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses Vermögens, welches im Fortschreiten unbegrenzt ist, wahrgenommen wird, ein mit dem mindesten Aufwande des Verstandes zur Grössenschätzung taugliches Grundmaass zu fassen und zur Grössenschätzung zu gebrauchen. Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmaass der Natur das absolute Ganze derselben, welches bei ihr als Erscheinung zusammengefasste Unendlichkeit ist. Da aber dieses Grundmaass ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progresses ohne Ende), so muss diejenige Grösse eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (das ihr und zugleich unserm Vermögen

zu denken zum Grunde liegt) führen, welches über allen Maassstab der Sinne gross ist, und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemüthsstimmung in Schätzung desselben, als erhaben beurtheilen lässt.

Also gleichwie die ästhetische Urtheilskraft in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen, so bezieht sie dasselbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjectiv übereinzustimmen, d. i. eine Gemüthsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäss und mit ihr verträglich ist, die der Einfluss bestimmter Ideen (praktischer) aufs Gefühl bewirken würde.

Man sieht hieraus auch, dass die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, dessen Beurtheilung diese Stimmung desselben veranlasst, müsse gesucht werden. Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See u. s. w. erhaben nennen? Aber das Gemüth fühlt sich in seiner eigenen Beurtheilung gehoben, wenn es sich in der Betrachtung derselben, ohne Rücksicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer, obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, jene blos erweiternden Vernunft überlässt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemessen befindet.

Beispiele vom Mathematisch-Erhabenen der Natur in der blossen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowohl ein grösserer Zahlbegriff, als vielmehr grosse Einheit als Maass (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Manneshöhe schätzen, giebt allenfalls einen Maassstab für einen Berg, und, wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letzteren anschaulich zu machen: der Erddurchmesser für das uns bekannte Planeten-

system, dieses für das der Milchstrasse und der unermesslichen Menge solcher Milchstrassensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, lassen uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene, bei der ästhetischen Beurtheilung eines so unermesslichen Ganzen, nicht sowohl in der Grösse der Zahl, als darin, dass wir im Fortschritte immer auf desto grössere Einheiten gelangen (wozu die systematische Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt), die uns alles Grosse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft, wenn sie eine ihnen angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt.

§. 27.

Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen.

Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist **Achtung.** Nun ist die Idee der Zusammenfassnng einer jeden Erscheinung, die uns gegeben werden mag, in die Anschauung eines Ganzen eine solche, welche uns durch ein Gesetz der Vernunft auferlegt ist, die kein anderes bestimmtes für Jedermann gültiges und veränderliches Maass erkennt, als das Absolut-Ganze. Unsere Einbildungskraft aber beweist, selbst in ihrer grössten Anstrengung, in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in einem Ganzen der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze. Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene

Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjecte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnissvermögen über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.

Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, für die durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des grössten sinnlichen Vermögens zu Vernunftideen, so ferne die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist. Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, Alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Grosses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen, und was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetze zusammen. Nun ist die grösste Bestrebung der Einbildungskraft in Darstellung der Einheit für die Grössenschätzung eine Beziehung auf etwas Absolut-Grosses, folglich auch eine Beziehung auf das Gesetz der Vernunft dieses allein zum obersten Maasse der Grössen anzunehmen. Also ist die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maassstabes zur Grössenschätzung der Vernunft eine Übereinstimmung mit Gesetzen derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmässig, mithin Lust ist, jeden Maassstab der Sinnlichkeit den Ideen des Verstandes unangemessen zu finden.

Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt, da es in dem ästhetischen Urtheile über das Schöne derselben in ruhiger Contemplation ist. Diese Bewegung kann (vornämlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i.

mit einem schnellwechselnden Abstossen und Anziehen eben desselben Objects. Das Überschwängliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen, nicht überschwänglich, sondern gesetzmässig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen, mithin in eben dem Maasse wiederum anziehend, als es für blosse Sinnlichkeit abstossend war. Das Urtheil selber bleibt aber hierbei immer nur ästhetisch, weil es, ohne einen bestimmten Begriff vom Objecte zum Grunde zu haben, blos das subjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Contrast als harmonisch vorstellt. Denn so wie Einbildungskraft und Verstand in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft durch ihren Widerstreit subjective Zweckmässigkeit der Gemüthskräfte hervor, nämlich ein Gefühl, dass wir reine selbstständige Vernunft haben, ein Vermögen der Grössenschätzung, dessen Vorzüglichkeit durch nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Grössen (sinnlicher Gegenstände) selbst unbegrenzt ist.

Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objective Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Successiv-Aufgefassten in einem Augenblick ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichseyn anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist) eine subjective Bewegung der Einbildungskraft, dadurch sie dem innern Sinne Gewalt anthut, die desto merklicher seyn muss, je grösser das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine An-

8*

schauung zusammenfasst. Die Bestrebung also, ein Maass für Grössen in eine einzelne Anschauung aufzunehmen, welches aufzufassen merkliche Zeit erfordert, ist eine Vorstellungsart, welche subjectiv betrachtet, zweckwidrig; objectiv aber, als zur Grössenschätzung erforderlich, mithin zweckmässig ist, wobei aber doch eben dieselbe Gewalt, die dem Subjecte durch die Einbildungskraft widerfährt, für die ganze Bestimmung des Gemüths als zweckmässig beurtheilt wird.

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist, dass sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurtheilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmässig vorgestellt wird, welches dadurch möglich ist, dass das eigene Unvermögen das Bewusstseyn eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt und das Gemüth das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurtheilen kann.

In der logischen Grössenschätzung wurde die Unmöglichkeit, durch den Progressus der Messung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur absoluten Totalität zu gelangen, für objectiv, d. i. eine Unmöglichkeit, das Unendliche als ganz gegeben zu denken, und nicht als blos subjectiv, d. i. als Unvermögen, es zu fassen, erkannt, weil auf den Grad der Zusammenfassung in eine Anschauung, als Maass, da gar nicht gesehen wird, sondern Alles auf einen Zahlbegriff ankommt. Allein in einer ästhetischen Grössenschätzung muss der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden und die Comprehension der Einbildungskraft zur Einheit des Maasses (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Gesetze der successiven Erzeugung der Grössenbegriffe) ist allein für sie zweckmässig. — Wenn nun eine Grösse beinahe das Äusserste unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrössen (für die wir uns unseres Vermögens als unbegrenzt bewusst sind) zur ästhetischen Zusammenfassung in eine grössere Einheit aufgefordert wird, so fühlen wir uns im

Gemüth als ästhetisch in Grenzen eingeschlossen; aber die Unlust wird doch, in Hinsicht auf die nothwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemessenheit mit dem, was in unserm Vermögen der Vernunft unbegrenzt ist, nämlich der Idee des absoluten Ganzen, mithin die Unzweckmässigkeit des Vermögens der Einbildungskraft doch für Vernunftideen und deren Erweckung als zweckmässig vorgestellt. Eben dadurch aber wird das ästhetische Urtheil selbst subjectiv-zweckmässig für die Vernunft, als Quell der Ideen, d. i. einer solchen intellectuellen Zusammenfassung, für die alle ästhetische klein ist, und der Gegenstand wird als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist.

B.

Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur.

§. 28.

Von der Natur als einer Macht.

Macht ist ein Vermögen, welches grossen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heisst eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur im ästhetischen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.

Wenn von uns die Natur dynamisch als erhaben beurtheilt werden soll, so muss sie als Furcht erregend vorgestellt werden (obgleich nicht umgekehrt jeder Furcht erregende Gegenstand in unserm ästhetischen Urtheile erhaben gefunden wird). Denn in der ästhetischen Beurtheilung (ohne Begriff) kann die Uberlegenheit über Hindernisse nur nach der Grösse des Widerstandes beurtheilt werden. Nun ist aber das, dem wir zu widerstehen bestrebt sind, ein Ubel, und, wenn wir unser Vermögen

demselben nicht gewachsen finden, ein Gegenstand der Furcht. Also kann für die ästhetische Urtheilskraft die Natur nur so ferne als Macht, mithin dynamisch-erhaben, gelten, so ferne sie als Gegenstand der Furcht betrachtet wird.

Man kann aber einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurtheilen, dass wir uns blos den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand thun wollten und dass alsdann aller Widerstand bei Weitem vergeblich seyn würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten, weil er, ihm und seinen Geboten widerstehen zu wollen, sich als keinen von ihm besorglichen Fall denkt. Aber auf jeden solchen Fall, den er als an sich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar.

Der sich fürchtet, kann über das Erhabene der Natur gar nicht urtheilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen ist, über das Schöne. Er flieht den Anblick eines Gegenstandes, der ihm diese Scheu einjagt und es ist unmöglich, an einem Schrekken, der ernstlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden. Daher ist die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beschwerde das Frohseyn. Dieses aber, wegen der Befreiung von einer Gefahr, ist ein Frohseyn mit dem Vorsatze, sich derselben nie mehr auszusetzen, ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gerne zurückdenken, weit gefehlt, dass man die Gelegenheit dazu selbst aufsuchen sollte.

Kühne überhangende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber

ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden, und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaass erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.

Denn, so wie wir zwar an der Unermesslichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens einen der ästhetischen Grössenschätzung ihres Gebiets proportionirten Maassstab zu nehmen unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-sinnlichen Maassstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den Alles in der Natur klein ist, mithin in unserm Gemüthe eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermesslichkeit fanden: so giebt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur ausser uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, dabei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste. Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urtheile nicht, so ferne sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben) als klein und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit dessenungeachtet doch für keine Gewalt ansehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heisst die Natur hier erhaben, blos weil sie die Einbildungskraft

zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.

Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, dass wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wohlgefallen zu empfinden, mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernst ist, es auch (wie es scheinen möchte) mit der Erhabenheit unseres Geistesvermögens eben so wenig Ernst seyn möchte. Denn das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unseres Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Natur ist, indessen dass die Entwickelung und Übung desselben uns überlassen und obliegend ist, und hierin ist Wahrheit; so sehr sich auch der Mensch, wenn er seine Reflexion bis dahin erstreckt, seiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewusst seyn mag.

Dieses Princip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein ästhetisches Urtheil überschwänglich zu seyn; allein die Beobachtung des Menschen beweist das Gegentheil und dass es den gemeinsten Beurtheilungen zum Grunde liegen kann, ob man sich gleich desselben nicht immer bewusst ist. Denn was ist das, was selbst den Wilden ein Gegenstand der grössten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Überlegung rüstig zu Werke geht. Auch im allergesittesten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur dass man noch dazu verlangt, dass er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth, Mitleid und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigne Person beweise, eben darum weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch so viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem andern verdient, streiten; das ästhetische Urtheil entscheidet für den letztern. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Hei-

ligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Friede den blossen Handlungsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.

Wider diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen, so ferne dieses der Macht beigelegt wird, scheint zu streiten: dass wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. d. gl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Überlegenheit unseres Gemüths, über die Wirkungen und, wie es scheint, gar die Absichten einer solchen Macht, Thorheit und Frevel zugleich seyn würde. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl seiner gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsstimmung zu seyn, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt und auch gewöhnlichermaassen mit der Idee desselben bei dergleichen Naturbegebenheiten verbunden zu seyn pflegt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten angstvollen Geberden und Stimmen, das einzigschickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu seyn, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein diese Gemüthsstimmung ist auch bei Weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und nothwendig verbunden. Der Mensch, der sich wirklich fürchtet, weil er dazu in sich Ursache findet, indem er sich bewusst ist, mit seiner verwerflichen Gesinnung wider eine Macht zu verstossen, deren Wille unwiderstehlich und zugleich gerecht ist, ist in gar keiner Gemüthsfas-

sung, um die göttliche Grösse zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Contemplation und zwangfreies Urtheil erforderlich ist. Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewusst ist, dienen jene Wirkungen seiner Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken, so ferne er einer seinem Willen gemässen Erhabenheit der Gesinnung an ihm selbst sich bewusst ist und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zorns ansieht, erhoben wird. Selbst die Demuth, als unnachsichtliche Beurtheilung seiner Mängel, die sonst, beim Bewustseyn guter Gesinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemüthsstimmung, sich willkührlich dem Schmerze der Selbstverweise zu unterwerfen, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen. Auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition, welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüthe gründet, woraus denn freilich nichts als Gunstbewerbung und Einschmeichelung, statt einer Religion des guten Lebenswandels entspringen kann.

Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüthe enthalten, so ferne wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur (so ferne sie auf uns einfliesst) ausser uns, überlegen zu seyn uns bewusst werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heisst alsdann (obzwar uneigentlich) erhaben, und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sie sind wir fähig zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht blos durch seine Macht, die es in der Natur beweist, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch

das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurtheilen und unsere Bestimmung als über sie erhaben zu denken.

§. 29.

Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur.

Es giebt unzählige Dinge der schönen Natur, darüber wir Einstimmigkeit des Urtheils mit dem unsrigen Jedermann geradezu ansinnen und auch, ohne sonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unserm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht Eingang bei Andern versprechen. Denn es scheint eine bei Weitem grössere Cultur, nicht blos der ästhetischen Urtheilskraft, sondern auch der Erkenntnissvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu seyn, um über diese Vorzüglichkeit der Naturgegenstände ein Urtheil fällen zu können.

Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letztern, mithin nur unter dieser ihrer Voraussetzung und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letztere zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist; weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist. In der That wird ohne Entwickelung sittlicher Ideen das, was wir, durch Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen blos abschrekkend vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem grossen Maassstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in Nichts

verschwindet, lauter Mühseligkeit, Gefahr und Noth sehen, die den Menschen umgeben würden, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verständige Savoyische Bauer (wie Hr. v. Saussüre erzählt) alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiss auch, ob er so ganz Unrecht gehabt hätte, wenn jener Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzte, blos, wie die meisten Reisenden pflegen, aus Liebhaberei, oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können, übernommen hätte; so aber war seine Absicht, Belehrung der Menschen, und die seelenerhebende Empfindung hatte und gab der vortreffliche Mann den Lesern seiner Reisen in ihren Kauf oben ein.

Darum aber, weil das Urtheil über das Erhabene der Natur Cultur bedarf (mehr als das über das Schöne), ist es doch dadurch nicht eben von der Cultur zuerst erzeugt und etwa blos conventionsmässig in der Gesellschaft eingeführt, sondern hat ihre Grundlage in der menschlichen Natur und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich Jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. den moralischen.

Hierauf gründet sich nun die Nothwendigkeit der Beistimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschliessen. Denn so wie wir dem, der in der Beurtheilung eines Gegenstandes der Natur, welchen wir schön finden, gleichgültig ist, Mangel des Geschmacks vorwerfen, so sagen wir von dem, der bei dem, was wir erhaben zu seyn urtheilen, unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl; beides aber fordern wir von jedem Menschen und setzen es auch, wenn er einige Cultur hat, an ihm voraus, nur mit dem Unterschiede, dass wir das Erstere, weil die Urtheilskraft darin die Einbildung blos auf den Verstand, als Vermögen dar Begriffe, bezieht, geradezu von Jedermann; das Zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft, als Vermögen der Ideen, bezieht, nur unter einer subjectiven

Voraussetzung (die wir aber Jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) fordern, nämlich der des moralischen Gefühls, und hiermit dem ästhetischen Urtheile Nothwendigkeit beilegen.

In dieser Modalität der ästhetischen Urtheile, nämlich der angemaassten Nothwendigkeit derselben, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urtheilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Princip *a priori* kenntlich und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in der sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens, nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feinern Gefühls begraben bleiben würde, um sie, und vermittelst ihrer die Urtheilskraft, in die Classe derer zu stellen, welche Principien *a priori* zum Grunde haben, als solche aber, sie in die Transscendentalphilosophie herüberzuziehen.

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile.

In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen, oder Schönen, oder Erhabenen, oder Guten (schlechthin) zu zählen (*jucundum*, *pulchrum*, *sublime*, *honestum*).

Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art, woher es auch kommen und wie specifisch-verschieden auch die Vorstellung (des Sinnes und der Empfindung objectiv betrachtet) seyn mag. Daher kommt es bei der Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize (zugleich und nach einander) und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an und diese lässt sich also durch nichts als die Quantität verständlich machen. Es cultivirt auch nicht, sondern gehört zum blossen Genusse. — Das Schöne erfordert dagegen die Vorstellung einer gewissen Qualität des Objects, die sich auch verständlich machen und auf Begriffe bringen lässt (wiewohl es im ästhetischen Urtheile darauf nicht gebracht wird) und

cultivirt, indem es zugleich auf Zweckmässigkeit im Gefühle der Lust Acht zu haben lehrt. — Das Erhabene besteht blos in der Relation, darin das Sinnliche in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben als tauglich beurtheilt wird. — Das Schlechthin-Gute, subjectiv nach dem Gefühle, welches es einflösst, beurtheilt (das Object des moralischen Gefühls), als die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorstellung eines schlechthin-nöthigenden Gesetzes, unterscheidet sich vornämlich durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, die nicht blos Anspruch, sondern auch Gebot des Beifalls für Jedermann in sich enthält, und gehört an sich zwar nicht für die ästhetische (sondern rein intellectuelle) Urtheilskraft, und wird auch nicht in einem blos reflectirenden, sondern bestimmenden Urtheile, nicht der Natur, sondern der Freiheit beigelegt; aber die Bestimmbarkeit des Subjects durch diese Idee und zwar eines Subjects, welches in sich an der Sinnlichkeit Hindernisse, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als Modification seines Zustandes empfinden kann, d. i. das moralische Gefühl ist doch mit der ästhetischen Urtheilskraft und deren formalen Bedingungen so ferne verwandt, dass es dazu dienen kann, die Gesetzmässigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüssen, welches nicht statt findet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte.

Wenn man das Resultat aus der bisherigen Exposition beiderlei Arten ästhetischer Urtheile zieht, so würden sich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

Schön ist das, was in der blossen Beurtheilung (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, dass es ohne alles Interesse gefallen müsse.

Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Beide als Erklärungen ästhetischer allgemeingültiger Beurtheilung beziehen sich auf subjective Gründe, nämlich einerseits der Sinnlichkeit, so wie sie zu Gunsten des contemplativen Verstandes, andererseits wie sie **wider** die Zwecke der praktischen Vernunft und doch beide in demselben Subjecte vereinigt, in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmässig sind. Das Schöne bereitet uns vor, Etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es, selbst wider unser (sinnliches) Interesse, hochzuschätzen.

Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), **dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.**

Buchstäblich genommen und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen (mathematisch, oder dynamisch) für die Anschauung der Natur erweitern; so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der absoluten Totalität und bringt die, obzwar vergebliche, Bestrebung des Gemüths hervor, die Vorstellung der Sinne diesen angemessen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjectiven Zweckmässigkeit unseres Gemüths im Gebrauche der Einbildungskraft, für dessen übersinnliche Bestimmung und nöthigt uns subjectiv, die Natur selbst in ihrer Totalität, als Darstellung von etwas Übersinnlichen zu **denken**, ohne diese Darstellung **objectiv** zu Stande bringen zu können.

Denn das werden wir bald inne; dass der Natur im Raume und der Zeit das Unbedingte, mithin auch die absolute Grösse ganz abgehe, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird. Eben dadurch werden wir auch erinnert, dass wir es nur mit einer Natur als Erscheinung zu thun haben und diese selbst noch als blosse Darstellung einer Natur an sich (welche die Vernunft in der Idee hat) müsse angesehen werden. Diese Idee aber des Übersinnlichen, die wir zwar nicht weiter bestimmen, mithin die Natur als Darstellung derselben nicht er-

kennen, sondern nur denken können, wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sey der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüth (dynamisch), anspannt, indem sie sich auf das Gefühl einer Bestimmung desselben gründet, welche das Gebiet der ersteren gänzlich überschreitet (das moralische Gefühl), in Ansehung dessen die Vorstellung des Gegenstandes als subjectiv-zweckmässig beurtheilt wird.

In der That lässt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüths, die der zum moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden, und, obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur gleichfalls eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom blossen Sinnengenusse voraussetzt und cultivirt, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die ächte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muss, nur dass im ästhetischen Urtheile über das Erhabene diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst, als einem Werkzeuge der Vernunft, ausgeübt vorgestellt wird.

Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist daher auch nur negativ (statt dessen das am Schönen positiv ist), nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft, durch sie selbst, indem sie nach einem andern Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs, zweckmässig bestimmt wird. Dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche grösser ist, als die, so sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Ursache fühlt, der sie unterworfen wird. Die Verwunderung, die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden, u. s. w. ergreift, ist, bei der Sicherheit, darin er sich weiss, nicht wirk-

liche Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüths mit dem Ruhestande desselben zu verbinden und so der Natur in uns selbst, mithin auch der ausser uns, so ferne sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluss haben kann, überlegen zu seyn. Denn die Einbildungskraft nach dem Associationsgesetze macht unseren Zustand der Zufriedenheit physisch abhängig; aber eben dieselbe nach Principien des Schematism der Urtheilskraft (folglich so ferne der Freiheit untergeordnet) ist Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten, das, was nach der ersteren gross ist, als klein abzuwürdigen und so das Schlechthin-Grosse nur in seiner (des Subjects) eigenen Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urtheilskraft, zur Angemessenheit mit der Vernunft (doch ohne einen bestimmten Begriff derselben), zu erheben, stellt den Gegenstand, selbst durch die objective Unangemessenheit der Einbildungskraft in ihrer grössten Erweiterung für die Vernunft (als Vermögen der Ideen) doch als subjectiv zweckmässig vor.

Man muss hier überhaupt darauf Acht haben, was oben schon erinnert worden, dass in der transscendentalen Ästhetik der Urtheilskraft lediglich von reinen ästhetischen Urtheilen die Rede seyn müsse, folglich die Beispiele nicht von solchen schönen oder erhabenen Gegenständen der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen; denn alsdann würden es entweder teleologische, oder sich auf blosse Empfindungen eines Gegenstandes (Vergnügen oder Schmerz) gründende, mithin im ersteren Falle nicht ästhetische, im zweiten nicht blosse formale Zweckmässigkeit seyn. Wenn man also den Anblick des bestirnten Himmels erhaben nennt, so muss man der Beurtheilung desselben nicht Begriffe von Welten, von vernünftigen Wesen bewohnt und nun die hellen Puncte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen in sehr zweckmässig für sie gestellten Kreisen bewegt, zum Grunde legen, sondern blos, wie man ihn sieht, als

ein weites Gewölbe, das Alles befasst, und blos unter dieser Vorstellung müssen wir die Erhabenheit setzen, die ein reines ästhetisches Urtheil diesem Gegenstande beilegt. Eben so den Anblick des Oceans nicht so, wie wir, mit allerlei Kenntnissen (die aber nicht in der unmittelbaren Anschauung enthalten sind) bereichert, ihn denken, etwa als ein weites Reich von Wassergeschöpfen, den grossen Wasserschatz für die Ausdünstungen, welche die Luft mit Wolken zum Behuf der Länder beschwängern, oder auch als ein Element, das zwar Welttheile von einander trennt, gleichwohl aber die grösste Gemeinschaft unter ihnen möglich macht, vorstellen, denn das giebt lauter teleologische Urtheile; sondern man muss den Ocean blos, wie die Dichter es thun, nach dem, was der Augenschein zeigt, etwa, wenn er in Ruhe betrachtet wird, als einen klaren Wasserspiegel, der blos vom Himmel begrenzt ist, aber ist er unruhig, wie einen Alles zu verschlingen drohenden Abgrund dennoch erhaben finden können. Eben das ist von dem Erhabenen und Schönen in der Menschengestalt zu sagen, wo wir nicht auf Begriffe der Zwecke, wozu alle seine Gliedmaassen da sind, als Bestimmungsgründe des Urtheils zurücksehen und die Zusammenstimmung mit ihnen auf unser (alsdann nicht mehr reines) ästhetisches Urtheil nicht einfliessen lassen müssen, obgleich, dass sie jenen nicht widerstreiten, freilich eine nothwendige Bedingung auch des ästhetischen Wohlgefallens ist. Die ästhetische Zweckmässigkeit ist die Gesetzmässigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft setzen wollen: nur dass sie für sich selbst das Gemüth in freier Beschäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas Anderes, es sey Sinnenempfindung, oder Verstandesbegriff, das Urtheil bestimmt, so ist es zwar gesetzmässig, aber nicht das Urtheil einer freien Urtheilskraft.

Wenn man also von intellectueller Schönheit oder Erhabenheit spricht, so sind erstlich diese Ausdrücke nicht ganz richtig, weil es ästhetische Vorstellungsarten sind, die, wenn wir blos reine Intelligenzen wären (oder uns auch in Gedanken in diese Qualität versetzen) in uns gar nicht anzutreffen seyn

würden; zweitens, obgleich beide, als Gegenstände eines intellectuellen (moralischen) Wohlgefallens, zwar so ferne mit dem ästhetischen vereinbar sind, als sie auf keinem Interesse beruhen, so sind sie doch darin wiederum mit diesen schwer zu vereinigen, weil sie ein Interesse bewirken sollen, welches, wenn die Darstellung zum Wohlgefallen in der ästhetischen Beurtheilung zusammenstimmen soll, in dieser niemals anders als durch ein Sinneninteresse, welches man damit in der Darstellung verbindet, geschehen würde, wodurch aber der intellectuellen Zweckmässigkeit Abbruch geschieht und sie verunreinigt wird.

Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehende Triebfedern des Gemüths ausübt und, da diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch-kenntlich macht, welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der innern Freiheit, ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens, mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen, in uns aufdeckt, so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellectuellen aber betrachtet positiv und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt: dass das Intellectuelle, an sich selbst Zweckmässige (das Moralisch-Gute), ästhetisch beurtheilt, nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, so dass es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verschmäht) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, die die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zusammenstimmt. Umgekehrt wird auch das, was wir in der Natur ausser uns, oder auch in uns (z. B. gewisse Affecte), erhaben nennen, nur als eine Macht des Gemüths, sich über die Hindernisse der Sinnlichkeit durch menschliche Grundsätze zu schwingen, vorgestellt und dadurch interessant werden.

Ich will bei dem Letztern etwas verweilen. Die Idee des Guten mit Affect heisst der Enthusiasm. Dieser Gemüths-

zustand scheint erhaben zu seyn, dermaassen, dass man gemeiniglich vorgiebt, ohne ihn könne nichts Grosses ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affect* blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen. Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Ästhetisch gleichwohl ist der Enthusiasm erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen. Aber (welches befremdlich scheint) selbst Affectlosigkeit (*Apathie, Phlegma in significatu bono*) eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist und zwar auf weit vorzüglichere Art erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine dergleichen Gemüthsart heisst allein edel, welcher Ausdruck nachher auch auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart, körperlichen Anstand u. d. gl. angewandt wird, wenn diese nicht sowohl Verwunderung (Affect in der Vorstellung der Neuigkeit, die die Erwartung übersteigt) als Bewunderung (eine Verwunderung, die beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört) erregt, welches geschieht, wenn Ideen in ihrer Darstellung unabsichtlich und ohne Kunst zum ästhetischen Wohlgefallen zusammenstimmen.

Ein jeder Affect von der wackern Art [der nämlich das Bewusstseyn unserer Kräfte jeden Widerstand zu überwinden

* Affecte sind von Leidenschaften specifisch unterschieden. Jene beziehen sich blos aufs Gefühl, diese gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkühr durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt; so ist der Unwille, als Zorn, ein Affect, aber als Hass (Rachgier) eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältnisse erhaben genannt werden, weil im Affect die Freiheit des Gemüths, zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird.

(animi strenui) rege macht] ist ästhetisch-erhaben, z. B. der Zorn, sogar die Verzweiflung (nämlich die entrüstete, nicht aber die verzagte). Der Affect von der schmelzenden Art [welcher die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust *(animum languidum)* macht] hat nichts Edeles an sich, kann aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden. Daher sind die Rührungen, welche bis zum Affect stark werden können, auch sehr verschieden. Man hat muthige, man hat zärtliche Rührungen. Die letztern, wenn sie bis zum Affect steigen, taugen gar nichts; der Hang dazu heisst die Empfindelei. Ein theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, oder auf den wir uns, wenn er erdichtete Übel betrifft, bis zur Täuschung durch die Phantasie, als ob es wirkliche wären, vorsätzlich einlassen, beweist und macht eine weiche, aber zugleich schwache Seele, die eine schöne Seite zeigt, und zwar phantastisch, aber nicht einmal enthusiastisch genannt werden kann. Romane, weinerliche Schauspiele, schaale Sittenvorschriften, die mit (obzwar fälschlich) sogenannten edlen Gesinnungen tändeln, in der That aber das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen (welches ganz etwas Anderes als ihre Glückseligkeit ist) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen, selbst ein Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunstbewerbung und Einschmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerstande gegen das Böse in uns aufgiebt, statt der rüstigen Entschlossenheit, die Kräfte, die Kräfte, die uns bei aller unserer Gebrechlichkeit doch noch übrig bleiben, zu Überwindung der Neigungen zu versuchen, die falsche Demuth, welche in der Selbstverachtung, in der winselnden, erheuchelten Reue und einer blos leidenden Gemüthsfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne, vertragen sich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemüthsart gezählt werden könnte.

Aber auch stürmische Gemüthsbewegungen, sie mögen nun, unter dem Namen der Erbauung, mit Ideen der Religion oder, als blos zur Cultur gehörig, mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten, verbunden werden, können, so sehr sie auch die Einbildungskraft spannen, keineswegs auf die Ehre einer erhabenen Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemüthsstimmung zurücklassen, die, wenn gleich nur indirect, auf das Bewusstseyn seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellectuelle Zweckmässigkeit bei sich führt (dem Übersinnlichen), Einfluss hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur Motion, welche man der Gesundheit wegen gern hat. Die angenehme Mattigkeit, welche auf eine solche Rüttelung durch das Spiel der Affecten folgt, ist ein Genuss des Wohlbefindens, aus dem hergestellten Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte in uns, welcher am Ende auf dasselbe hinausläuft, als derjenige, den die Wollüstlinge des Orients so behaglich finden, wenn sie ihren Körper gleichsam durchkneten und alle ihre Muskeln und Gelenke sanft drücken und biegen lassen, nur dass dort das bewegende Princip grösstentheils in uns, hier hingegen gänzlich ausser uns ist. Da glaubt sich nun Mancher durch eine Predigt erbaut, indem doch nichts aufgebaut (kein System guter Maximen) ist, oder durch ein Trauerspiel gebessert, der blos über glücklich vertriebene Langeweile froh ist. Also muss das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen.

Man darf nicht besorgen, dass das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darstellungsart, die in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt, und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als blos negative Darstellung seyn kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht giebt's keine erhabenere Stelle im Gesetz-

buche der Juden, als das Gebot: du sollst Dir kein Bildniss machen, noch irgend ein Gleichniss, weder dessen, was im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erden ist etc. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das Jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflösst. Eben dasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrige Besorgniss, dass, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere, als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nöthig seyn, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gern erlaubt, die Religion mit dem letztern Zubehör reichlich versorgen zu lassen und so dem Unterthan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen, zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkührlich setzen und wodurch man ihn als blos passiv leichter behandeln kann.

Diese reine, seelenerhebende, blos negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenzen der Sittlichkeit hinaus etwas sehen, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen; eben darum, weil die Darstellung bei jener blos negativ ist. Denn die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab, das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so dass es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde ausser demselben umzusehen. Wenn der Enthusiasm mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit

dem Wahnwitz zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasm als Affect ist die Einbildungskraft zügellos, in der Schwärmerei, als eingewurzelter, brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl betrifft, der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.

Einfalt (kunstlose Zweckmässigkeit) ist gleichsam der Styl der Natur im Erhabenen und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist, davon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns, selbst was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können.

Noch ist anzumerken, dass, obgleich das Wohlgefallen am Schönen eben sowohl, als das am Erhabenen, nicht allein durch allgemeine Mittheilbarkeit unter den andern ästhetischen Beurtheilungen kenntlich unterschieden ist und durch diese Eigenschaft in Beziehung auf Gesellschaft (in der es sich mittheilen lässt) ein Interesse bekommt, gleichwohl doch auch die Absonderung von aller Gesellschaft als etwas Erhabenes angesehen werde, wenn sie auf Ideen beruht, welche über alles sinnliche Interesse hinwegsehen. Sich selbst genug zu seyn, mithin Gesellschaft nicht bedürfen, ohne doch ungesellig zu seyn, d. i. sie zu fliehen, ist etwas dem Erhabenen sich Näherndes, so wie jede Überhebung von Bedürfnissen. Dagegen ist Menschen zu fliehen, aus Misanthropie, weil man sie anfeindet, oder aus Anthropophobie (Menschenscheu), weil man sie als seine Feinde fürchtet, theils hässlich, theils verächtlich. Gleichwohl giebt es eine (sehr uneigentlich sogenannte) Misanthropie, wozu die Anlage sich mit dem Alter in vieler wohldenkenden Menschen Gemüth einzufinden pflegt, welche zwar, was das Wohlwollen betrifft, philanthropisch genug ist, aber vom Wohlgefallen an Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht ist, wovon der Hang zur Eingezogenheit, der phantastische Wunsch, auf einem entlegenen Landsitze, oder auch (bei jungen Personen) die erträumte Glückseligkeit auf einem der übrigen Welt unbekannten Eilande,

mit einer kleinen Familie, seine Lebenszeit zubringen zu können, welche die Romanschreiber, oder Dichter der Robinsonaden, so gut zu nutzen wissen, Zeugniss giebt. Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindische in den von uns selbst für wichtig und gross gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich Menschen selbst und unter einander alle erdenkliche Übel anthun, stehen mit der Idee dessen, was sie seyn könnten, wenn sie wollten, so im Widerspruch, und sind dem lebhaften Wunsche, sie besser zu sehen, so sehr entgegen, dass, um sie nicht zu hassen, da man sie nicht lieben kann, die Verzichtthuung auf alle gesellschaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu seyn scheint. Diese Traurigkeit, nicht über die Übel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt (wovon die Sympathie Ursache ist), sondern die sie sich selbst anthun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht), ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen dass die erstere allenfalls nur für schön gelten kann. — Der eben so geistreiche als gründliche v. Saussure sagt in der Beschreibung seiner Alpenreisen von Bouhomme, einem der Savoyischen Gebirge, „es herrscht daselbst eine gewisse abgeschmackte Traurigkeit." Er kannte daher doch auch eine interessante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflösst, in die sich Menschen wohl versetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören, noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz unwirthbar seyn muss, dass sie nur einen höchst mühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. — Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, dass auch Betrübniss (nicht niedergeschlagene Traurigkeit) zu den rüstigen Affecten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat; wenn sie aber auf Sympathie gegründet und, als solche, auch liebenswürdig ist, sie blos zu den schmelzenden Affecten gehöre, um dadurch auf die Gemüthsstimmung, die nur im ersteren Falle erhaben ist, aufmerksam zu machen.

* * *

Man kann mit der jetzt durchgeführten transscendentalen Exposition der ästhetischen Urtheile nun auch die psycholo-

gische, wie sie ein Burke und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu sehen, wohin eine blos empirische Exposition des Erhabenen und Schönen führe. Burke*, der in dieser Art der Behandlung als der vornehmste Verfasser genannt zu werden verdient, bringt auf diesem Wege (S. 223 seines Werks) heraus, „dass das Gefühl des Erhabenen sich auf den Trieb zur Selbsterhaltung und auf Furcht, d. i. einen Schmerz gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht — Bewegungen hervorbringt, die, da sie die feineren oder gröberen Gefässe von gefährlichen und beschwerlichen Verstopfungen reinigen, im Stande sind, angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Lust, sondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewisse Ruhe, die mit Schrecken vermischt ist.“ Das Schöne, welches er auf Liebe gründet (wovon er doch die Begierde abgesondert wissen will), führt er (S. 251—252) „auf die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erreichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen für Vergnügen hinaus.“ Und nun bestätigt er diese Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verstande, sondern sogar Sinnesempfindung in uns das Gefühl des Schönen sowohl, als des Erhabenen, erregen könnte. — Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüths überaus schön und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie. Es ist auch nicht zu leugnen, dass alle Vorstellungen in uns, sie mögen objectiv blos sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, doch subjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch seyn mag, verbunden werden können (weil sie insgesammt das Gefühl des Lebens afficiren und keine derselben, so ferne als sie Modification des Subjects ist, indifferent seyn kann), so gar, dass, wie Epikur behauptete, alles Vergnügen

* Nach der Deutschen Übersetzung seiner Schrift: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga bei Hartknoch, 1773.

und Schmerz zuletzt doch körperlich sey, es mag immer von der Einbildung oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs blos Bewusstseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte sey, weil das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprincip selbst) ist und Hindernisse oder Beförderungen ausser demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen.

Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, dass dieser durch Reiz oder durch Rührung vergnügt, so muss man auch keinem Andern zumuthen, zu dem ästhetischen Urtheile, das wir fällen, beizustimmen; denn darüber befragt ein Jeder mit Recht nur seinen Privatsinn. Alsdann aber hört auch alle Censur des Geschmacks gänzlich auf; man müsste denn das Beispiel, welches Andere, durch die zufällige Übereinstimmung ihrer Urtheile, geben, zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich sträuben und auf das natürliche Recht berufen würden, das Urtheil, welches auf dem unmittelbaren Gefühle des eigenen Wohlbefindens beruht, seinem eigenen Sinne und nicht Anderer ihrem zu unterwerfen.

Wenn also das Geschmacksurtheil \nicht für egoistisch, sondern seiner innern Natur nach, d. i. um sein selbst, nicht um der Beispiele willen, die Andere von ihrem Geschmack geben, nothwendig als pluralistisch gelten muss, wenn man es als ein solches würdigt, welches zugleich verlangen darf, dass Jedermann ihm beipflichten soll, so muss ihm irgend ein (es sey objectives oder subjectives) Princip *a priori* zum Grunde liegen, zu welchem man durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemüthsveränderungen niemals gelangen kann; weil diese nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber gebieten, wie geurtheilt werden soll, und zwar gar so, dass das Gebot unbedingt ist, dergleichen die Geschmacksurtheile voraussetzen, indem sie das Wohlgefallen mit einer Vorstellung unmittelbar verknüpft wissen wollen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urtheile immer den Anfang machen,

um den Stoff zu einer höhern Untersuchung herbeizuschaffen, so ist doch eine transscendentale Erörterung dieses Vermögens zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig; denn, ohne dass dieser Principien *a priori* habe, könnte er unmöglich die Urtheile Anderer richten und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsurtheile fällen.

§. 30.

Die Deduction der ästhetischen Urtheile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden.

Der Anspruch eines ästhetischen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches sich auf irgend ein Princip *a priori* fussen muss, einer Deduction (d. i. Legitimation seiner Anmaassung), die über die Exposition desselben noch hinzukommen musste, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Missfallen an der Form des Objects betrifft. Dergleichen sind die Geschmackurtheile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmässigkeit hat alsdann doch im Objecte und seiner Gestalt ihren Grund, wenn sie gleich nicht die Beziehung desselben auf andere Gegenstände nach Begriffen (zum Erkenntnissurtheile) anzeigt, sondern blos die Auffassung dieser Form, so ferne sie dem Vermögen sowohl der Begriffe, als dem der Darstellung derselben (welches mit dem der Auffassung eines und dasselbe ist) im Gemüth gemäss ist, überhaupt betrifft. Man kann daher auch in Ansehung des Schönen der Natur mancherlei Fragen aufwerfen, die die Ursache dieser Zweckmässigkeit ihrer Formen betreffen, z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur so verschwenderisch allerwärts Schönheit verbreitet habe, selbst im Grunde des Oceans, wo nur selten das menschliche Auge (für welches jene doch allein zweckmässig ist) hinlangt u. d. gl.

Allein das Erhabene der Natur, wenn wir darüber ein reines ästhetisches Urtheil fällen, — welches nicht mit Begriffen der Vollkommenheit, als objectiver Zweckmässigkeit, vermengt ist, in welchem Falle es ein teleologisches Urtheil seyn würde — kann ganz als formlos oder ungestalt, dennoch aber als Gegenstand eines reinen Wohlgefallens betrachtet werden und subjective Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung zeigen, und da fragt sich's nun, ob zu dem ästhetischen Urtheile dieser Art auch, ausser der Exposition dessen, was in ihm gedacht wird, noch eine Deduction seines Anspruchs auf irgend ein (subjectives) Princip *a priori* verlangt werden könne?

Hierauf dient zur Antwort: dass das Erhabene der Natur nur uneigentlich so genannt werde und eigentlich blos der Denkungsart, oder vielmehr der Grundlage zu derselben in der menschlichen Natur, beigelegt werde, welcher sich bewusst zu werden, die Auffassung eines sonst formlosen und unzweckmässigen Gegenstandes, die blosse Veranlassung giebt, welcher auf solche Weise subjectiv-zweckmässig gebraucht, aber nicht als ein solcher für sich und seiner Form wegen beurtheilt wird (gleichsam *species finalis accepta, non data)*. Daher war unsere Exposition der Urtheile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduction. Denn wenn wir die Reflexion der Urtheilskraft in denselben zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmässiges Verhältniss der Erkenntnissvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) *a priori* zum Grunde gelegt werden muss und daher selbst *a priori* zweckmässig ist, welches denn sofort die Deduction, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urtheils auf allgemein-nothwendige Gültigkeit, ist.

Wir werden also nur die Deduction der Geschmacksurtheile, d. i. derer über die Schönheit der Naturdinge, zu suchen haben und so der Aufgabe für die gesammte ästhetische Urtheilskraft im Ganzen ein Genüge thun.

§. 31.

Von der Methode der Deduction der Geschmacksurtheile.

Die Obliegenheit einer Deduction, d. i. der Gewährleistung der Rechtmässigkeit einer Art Urtheile, tritt nur ein, wenn das Urtheil Anspruch auf Nothwendigkeit macht, welches der Fall auch alsdann ist, wenn es subjective Allgemeinheit, d. i. Jedermanns Beistimmung fordert, indessen dass es doch kein Erkenntnissurtheil, sondern nur der Lust oder Unlust an einem gegebenen Gegenstande, d. i. Anmaassung einer durchgängig für Jedermann geltenden subjectiven Zweckmässigkeit ist, die sich auf keine Begriffe von der Sache gründen soll, weil es Geschmacksurtheil ist.

Da wir im letztern Falle kein Erkenntnissurtheil, weder ein theoretisches, welches den Begriff einer Natur überhaupt durch den Verstand, noch ein (reines) praktisches, welches die Idee der Freiheit, als *a priori* durch die Vernunft gegeben, zum Grunde legt, vor uns haben und also weder ein Urtheil, welches vorstellt, was eine Sache ist, noch dass ich, um sie hervorzubringen, etwas verrichten soll, nach seiner Gültigkeit *a priori* zu rechtfertigen ist: so wird blos die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils, welches die subjective Zweckmässigkeit einer empirischen Vorstellung der Form eines Gegenstandes ausdrückt, für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun seyn, um zu erklären, wie es möglich sey, dass Etwas blos in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen und, so wie die Beurtheilung eines Gegenstandes zum Behuf einer Erkenntniss überhaupt allgemeine Regeln hat, auch ein Wohlgefallen für jeden Andern als Regel dürfe angekündigt werden.

Wenn nun diese Allgemeingültigkeit sich nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei Andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, sondern gleichsam auf

einer Autonomie des über das Gefühl der Lust (an der gegebenen Vorstellung) urtheilenden Subjects, d. i. auf seinem eigenen Geschmacke beruhen, gleichwohl aber doch auch nicht von Begriffen abgeleitet werden soll, so hat ein solches Urtheil — wie das Geschmacksurtheil in der That ist — eine zwiefache und zwar logische Eigenthümlichkeit, nämlich erstlich der Allgemeingültigkeit *a priori*, und doch nicht einer logischen Allgemeinheit nach Begriffen, sondern der Allgemeinheit eines einzelnen Urtheils; zweitens eine Nothwendigkeit (die jederzeit auf Gründen *a priori* beruhen muss), die aber doch von keinen Beweisgründen *a priori* abhängt, durch deren Vorstellung der Beifall, den das Geschmacksurtheil Jedermann ansinnt, erzwungen werden könnte.

Die Auflösung dieser logischen Eigenthümlichkeiten, darin sich ein Geschmacksurtheil von allen Erkenntnissurtheilen uuterscheidet, wenn wir hier anfänglich von allem Inhalte desselben, nämlich dem Gefühle der Lust abstrahiren und blos die ästhetische Form mit der Form der objectiven Urtheile, wie sie die Logik vorschreibt, vergleichen, wird allein zur Deduction dieses sonderbaren Vermögens hinreichend seyn. Wir wollen also diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks zuvor, durch Beispiele erläutert, vorstellig machen.

§. 32.

Erste Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf Jedermanns Beistimmung, als ob es objectiv wäre.

Sagen: diese Blume ist schön, heisst eben so viel, als ihren eigenen Anspruch auf Jedermanns Wohlgefallen ihr nur nachsagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruchs hat sie gar keine Ansprüche; denn Einen ergötzt

dieser Geruch, dem Andern benimmt er den Kopf. Was sollte man nun anders daraus vermuthen, als dass die Schönheit für eine Eigenschaft der Blume selbst gehalten werden müsse, die sich nicht nach der Verschiedenheit der Köpfe und so vieler Sinne richtet, sondern danach sich diese richten müssen, wenn sie darüber urtheilen wollen, und doch verhält es sich nicht so. Denn darin besteht eben das Geschmacksurtheil, dass es eine Sache nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art, sie aufzunehmen, richtet.

Überdies wird von jedem Urtheil, welches den Geschmack des Subjects beweisen soll, verlangt: dass das Subject für sich, ohne nöthig zu haben durch Erfahrung unter Anderer ihren Urtheilen herumzutappen, und sich von ihrem Wohlgefallen oder Missfallen an demselben Gegenstande vorher zu belehren, mithin nicht als Nachahmung, da Etwas wirklich allgemein gefällt, folglich *a priori* ausgesprochen werden solle. Man sollte aber denken, dass ein Urtheil *a priori* einen Begriff vom Object enthalten müsse, zu dessen Erkenntniss es das Princip enthält; das Geschmacksurtheil aber gründet sich gar nicht auf Begriffe und ist überall nicht Erkenntniss, sondern nur ein ästhetisches Urtheil.

Daher lässt sich ein junger Dichter von der Überredung, dass sein Gedicht schön sey, nicht durch das Urtheil des Publicums, nicht durch das seiner Freunde, abbringen, und, wenn er ihnen Gehör giebt, so geschieht es nicht darum, weil er es nun anders beurtheilt, sondern weil er, wenn gleich (wenigstens in Absicht seiner) das ganze Publicum einen falschen Geschmack hätte, sich doch (selbst wider sein Urtheil) dem gemeinen Wahne zu bequemen in seiner Begierde nach Beifall Ursache findet. Nur späterhin, wenn seine Urtheilskraft durch Ausübung mehr geschärft worden, geht er freiwillig von seinem vorigen Urtheile ab; so wie er es auch mit seinen Urtheilen hält, die ganz auf der Vernunft beruhen. Der Geschmack macht auf Autonomie Anspruch. Fremde Urtheile sich

zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen, wäre Heteronomie.

Dass man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreist, und die Verfasser derselben classisch nennt, gleich einem gewissen Adel unter den Schriftstellern, der dem Volke durch seinen Vorgang Gesetze giebt, scheint Quellen des Geschmacks *a posteriori* anzuzeigen und die Autonomie desselben in jedem Subjecte zu widerlegen. Allein man könnte eben so gut sagen, dass die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wohl zu entbehrende Muster der höchsten Gründlichkeit und Eleganz der synthetischen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unserer Seite bewiesen und ein Unvermögen derselben, aus sich selbst strenge Beweise, mit der grössten Intuition, durch Construction der Begriffe, hervorzubringen, darthue. Es ist gar kein Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch seyn mag und selbst der Vernunft (die alle ihre Urtheile aus der gemeinschaftlichen Quelle *a priori* schöpfen muss), welcher, wenn jedes Subject immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche gerathen würde, wenn nicht Andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu blossen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren Andere auf die Spur zu bringen, um die Principien in sich selbst zu suchen und so ihren eigenen, oft besseren, Gang zu nehmen. Selbst in der Religion, wo gewiss ein Jeder die Regel seines Verhaltens aus sich selbst hernehmen muss, weil er dafür auch selbst verantwortlich bleibt und die Schuld seiner Vergehungen nicht auf Andere, als Lehrer oder Vorgänger, schieben kann, wird doch nie durch allgemeine Vorschriften, die man entweder von Priestern oder Philosophen bekommen, oder auch aus sich selbst genommen, so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend, aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit *(a priori)*,

nicht entbehrlich macht, oder diese in einem Mechanism der Nachahmung verwandelt. Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluss, den Producte eines exemplarischen Urhebers auf Andere haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, daraus jener selbst schöpfte und seinen Vorgängern nur die Art, wie sie sich dabei benehmen, abzulernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Cultur am längsten in Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden und in die Rohheit der ersten Versuche zurückzufallen.

§. 33.

Zweite Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es blos subjectiv wäre.

Wenn Jemand ein Gebäude, eine Aussicht, ein Gedicht nicht schön findet, so lässt er sich erstlich den Beifall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preisen, innerlich aufdringen. Er mag sich zwar anstellen, als ob es ihm auch gefalle, um nicht für geschmacklos angesehen zu werden; er kann sogar zu zweifeln anfangen, ob er seinen Geschmack, durch Kenntniss einer genugsamen Menge von Gegenständen einer gewissen Art, auch genug gebildet habe (wie Einer, der in der Entfernung Etwas für einen Wald zu erkennen glaubt, was alle Andere für eine Stadt ansehen, an dem Urtheile seines eigenen Gesichts zweifelt), das sieht er aber doch klar ein: dass der Beifall Anderer gar keinen für die der Schönheits-Beurtheilung gültigen Beweis abgebe und dass Andere allenfalls für ihn sehen und beobachten, und, was

Viele auf einerlei Art gesehen haben, einen hinreichenden Beweisgrund für ihn, der es anders gesehen zu haben glaubt, zum theoretischen, niemals aber das, was Andern gefallen hat, zum Grunde eines ästhetischen Urtheils dienen könne. Das uns ungünstige Urtheil Anderer kann uns zwar mit Recht in Ansehung des unsrigen bedenklich machen, niemals aber von der Unrichtigkeit desselben überzeugen. Also giebt es keinen empirischen Beweisgrund, das Geschmacksurtheil Jemandem abzunöthigen.

Zweitens kann noch weniger ein Beweis *a priori* nach bestimmten Regeln das Urtheil über Schönheit bestimmen. Wenn mir Jemand sein Gedicht vorliest, oder mich in ein Schauspiel führt, welches am Ende meinem Geschmacke nicht behagen will, so mag er den Batteux oder Lessing, oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks und alle von ihnen aufgestellte Regeln zum Beweise anführen, dass sein Gedicht schön sey, wenigstens mögen gewisse Stellen, die mir eben missfallen, mit Regeln der Schönheit (so wie sie dort gegeben und allgemein anerkannt sind) gar wohl zusammenstimmen, so stopfe ich mir die Ohreu zu, mag nach keinen Gründen und Vernünfteln hören und werde eher annehmen, dass jene Regeln der Kritiker falsch seyen, oder dass wenigstens hier nicht der Fall ihrer Anwendung sey, als dass ich mein Urtheil durch Beweisgründe *a priori* sollte bestimmen lassen, da es ein Urtheil des Geschmacks und nicht des Verstandes oder der Vernunft seyn soll.

Es scheint, dass dieses eine der Hauptursachen sey, weswegen man dieses ästhetische Beurtheilungsvermögen gerade mit dem Namen des Geschmacks belegt hat. Denn es mag mir Jemand alle Ingredienzen eines Gerichts herzählen und von jedem bemerken, dass jedes derselben mir sonst angenehm sey und oben ein die Gesundheit dieses Essens mit Recht rühmen, so bin ich gegen alle diese Gründe taub, versuche das Gericht an meiner Zunge und Gaumen, und danach (nicht nach allgemeinen Principien) fälle ich mein Urtheil.

In der That wird das Geschmacksurtheil durchaus immer als ein einzelnes Urtheil vom Object gefällt. Der Verstand kann durch die Vergleichung des Objects im Puncte des Wohlgefälligen mit dem Urtheile Anderer ein allgemeines Urtheil machen, z. B. alle Tulpen sind schön; aber das ist alsdann kein Geschmacks-, sondern ein logisches Urtheil, welches die Beziehung eines Objects auf den Geschmack zum Prädicate der Dinge von einer gewissen Art überhaupt machte; dasjenige aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe schön, d. i. mein Wohlgefallen an derselben allgemeingültig finde, ist allein das Geschmacksurtheil. Dessen Eigenthümlichkeit besteht aber darin: dass, ob es gleich blos subjective Gültigkeit hat, es dennoch alle Subjecte so in Anspruch nimmt, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, was auf Erkenntnissgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.

§. 34.

Es ist kein objectives Princip des Geschmacks möglich.

Unter einem Princip des Geschmacks würde man einen Grundsatz verstehen, unter dessen Bedingung man den Begriff eines Gegenstandes subsumiren und alsdann durch einen Schluss herausbringen könnte, dass er schön sey. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn ich muss unmittelbar an der Vorstellung desselben die Lust empfinden und sie kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden. Obgleich also Kritiker, wie Hume sagt, scheinbarer vernünfteln können als Köche, so haben sie doch mit diesen einerlei Schicksal. Den Bestimmungsgrund ihres Urtheils können sie nicht von der Kraft der Beweisgründe, sondern nur von der Reflexion des Subjects über seinen eigenen Zustand (der Lust oder Unlust), mit Abweisung aller Vorschriften und Regeln, erwarten.

Worüber alle Kritiker dennoch vernünfteln können und sollen, so, dass es zur Berichtigung und Erweiterung unserer Geschmacksurtheile gereiche, das ist nicht, um den Bestimmungsgrund dieser Art ästhetischer Urtheile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich ist, sondern um über die Erkenntnissvermögen und deren Geschäfte in diesen Urtheilen Nachforschung zu thun und die wechselseitige subjective Zweckmässigkeit, von der oben gezeigt ist, dass ihre Form in einer gegebenen Vorstellung der Schönheit des Gegenstandes derselben sey, in Beispielen aus einander zu setzen. Also ist die Kritik des Geschmacks selbst nur subjectiv, in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Object gegeben wird, nämlich sie ist die Kunst, oder Wissenschaft, das wechselseitige Verhältniss des Verstandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung, oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Misshelligkeit derselben unter Regeln zu bringen und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu bestimmen. Sie ist Kunst, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt, sie ist Wissenschaft, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurtheilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnissvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transscendentalen Kritik, haben wir es hier überall allein zu thun. Sie soll das subjective Princip des Geschmacks, als ein Princip *a priori* der Urtheilskraft entwickeln und rechtfertigen. Die Kritik, als Kunst, sucht blos die physiologischen (hier psychologischen), mithin empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verfährt (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken), auf die Beurtheilung seiner Gegenstände anzuwenden und kritisirt die Producte der schönen Kunst, so wie jene das Vermögen selbst, sie zu beurtheilen.

§. 35.

Das Princip des Geschmacks ist das subjective Princip der Urtheilskraft überhaupt.

Das Geschmacksurtheil unterscheidet sich darin von dem logischen, dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Object, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumirt, weil sonst der nothwendige allgemeine Beifall durch Beweise würde erzwungen werden können. Gleichwohl aber ist es darin dem letztern ähnlich, dass es eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Object, folglich eine blos subjective vorgiebt. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt derselben (zum Erkenntniss des Objects gehörigen) ausmachen, das Geschmacksurtheil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf die subjective formale Bedingung eines Urtheils überhaupt. Die subjective Bedingung aller Urtheile ist das Vermögen zu urtheilen selbst, oder die Urtheilskraft. Diese, in Ansehung einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung, nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammensetzung des Mannigfaltigen derselben) und den Verstand (für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser Zusammensetzung). Weil nun dem Urtheile hier kein Begriff vom Objecte zum Grunde liegt, so kann es nur in der Subsumtion der Einbildungskraft selbst, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, unter die Bedingungen, dass der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt, bestehen: d. i. weil eben darin, dass die Einbildungskraft ohne Begriff schematisirt, die Freiheit derselben besteht, so muss das Geschmacksurtheil auf einer blossen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und des Verstandes mit seiner Gesetzmässigkeit, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmässigkeit der

Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung des Erkenntnissvermögens in ihrem freien Spiele beurtheilen lässt und der Geschmack als subjective Urtheilskraft enthält ein Princip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter **Begriffe**, sondern des Vermögens der Anschauungen, oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), so ferne das erstere **in seiner Freiheit** zum letzteren **in seiner Gesetzmässigkeit** zusammenstimmt.

Um diesen Rechtsgrund nun durch eine Deduction der Geschmacksurtheile ausfindig zu machen, können nur die formalen Eigenthümlichkeiten dieser Art Urtheile, mithin so ferne an ihnen blos die logische Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

§. 36.

Von der Aufgabe einer Deduction der Geschmacksurtheile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnissurtheile verbunden und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe *a priori* von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objects zu denken, zum Grunde und diese Begriffe (die Kategorien) erfordern eine Deduction, die auch in der Kritik der reinen Vernunft gegeben worden, wodurch denn auch die Auflösung der Aufgabe zu Stande kommen konnte: wie sind synthetische Erkenntnissurtheile *a priori* möglich? Diese Aufgabe betraf also die Principien *a priori* des reinen Verstandes und seiner theoretischen Urtheile.

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und ein Wohlgefallen

verbunden werden, welches die Vorstellung des Objects begleitet und denselben statt Prädicats dient und so ein ästhetisches Urtheil, welches kein Erkenntnissurtheil ist, entspringen. Einem solchen, wenn es nicht blosses Empfindungs-, sondern ein formales Reflexions-Urtheil ist, welches dieses Wohlgefallen Jedermann als nothwendig ansinnt, muss etwas als Princip *a priori* zum Grunde liegen, welches allenfalls ein blos subjectives seyn mag (wenn ein objectives zu solcher Art Urtheile unmöglich seyn sollte), aber auch als ein solches einer Deduction bedarf, um zu begreifen, wie ein ästhetisches Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch machen könne. Hierauf gründet sich nun die Aufgabe, mit der wir uns jetzt beschäftigen: wie sind Geschmacksurtheile möglich? welch Aufgabe also die Principien *a priori* der reinen Urtheilskraft in ästhetischen Urtheilen betrifft, d. i. in solchen, wo sie nicht (wie in den theoretischen) unter objective Verstandesbegriffe blos zu subsumiren hat und unter einem Gesetze steht, sondern ihr selbst subjectiv Gegenstand sowohl als Gesetz ist.

Diese Aufgabe kann auch so vorgestellt werden: wie ist ein Urtheil möglich, das blos aus dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objects in jedem andern Subjecte anhängig, *a priori*, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte?

Dass Geschmacksurtheile synthetische sind, ist leicht einzusehen, weil sie über den Begriff, und selbst die Anschauung des Objects, hinausgehen und Etwas, was gar nicht einmal Erkenntniss ist, nämlich Gefühl der Lust (oder Unlust) zu jener als Prädicat hinzuthun. Dass sie aber, obgleich das Prädicat (der mit der Vorstellung verbundenen eigenen Lust) empirisch ist, gleichwohl, was die geforderte Beistimmung von Jedermann betrifft, Urtheile *a priori* sind, oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs

enthalten und so gehört diese Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft unter das allgemeine Problem der Transscendentalphilosophie; wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

§. 37.

Was wird eigentlich in einem Geschmacksurtheile von einem Gegenstande *a priori* behauptet.

Dass die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sey, kann nur innerlich wahrgenommen werden und würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein blos empirisches Urtheil geben. Denn *a priori* kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, ausser wo ein den Willen bestimmendes Princip *a priori* in der Vernunft zum Grunde liegt, da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist, eben darum aber mit der Lust im Geschmacke gar nicht verglichen werden kann, weil sie einen bestimmten Begriff von einem Gesetze erfordert, da hingegen jene unmittelbar mit der blossen Beurtheilung vor allem Begriffe verbunden seyn soll. Daher sind auch alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile, weil sie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

Also ist es nicht die Lust, sondern die Allgemeingültigkeit dieser Lust, die mit der blossen Beurtheilung eines Gegenstandes im Gemüthe als verbunden wahrgenommen wird, welche *a priori* als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für Jedermann gültig, in einem Geschmacksurtheile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urtheil, dass ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurtheile. Es ist aber ein Urtheil *a priori*, dass ich ihn schön finde, d. i. jenes Wollgefallen Jedermann als nothwendig ansinnen darf.

§. 38.

Deduction der Geschmacksurtheile.

Wenn eingeräumt wird: dass in einem reinen Geschmacksurtheile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der blossen Beurtheilung seiner Form verbunden sey, so ist es nichts Anderes, als die subjective Zweckmässigkeit derselben für die Urtheilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüthe verbunden empfinden. Da nun die Urtheilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff) nur auf die subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besondern Verstandesbegriff eingeschränkt ist) gerichtet seyn kann, folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muss die Übereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urtheilskraft als für Jedermann gültig *a priori* angenommen werden können, d. i. die Lust oder subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung für das Verhältniss der Erkenntnissvermögen in der Beurtheilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, wird Jedermann mit Recht angesonnen werden können *.

* Um berechtigt zu seyn, auf allgemeine Beistimmung zu einem blos auf subjectiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen, ist genug, dass man einräume: 1. bei allen Menschen seyen die subjectiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältniss der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnisskräfte zu einem Erkenntniss überhaupt betrifft, einerlei, welches wahr seyn muss, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntniss nicht mittheilen könnten; 2. das Urtheil habe blos auf dieses Verhältniss (mithin die formale Bedingung der Urtheilskraft) Rücksicht genommen und sey rein, d. i. weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch

Anmerkung.

Diese Deduction ist darum so leicht, weil sie keine objective Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nöthig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Object und das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil. Es behauptet nur: dass wir berechtigt sind, dieselben subjectiven Bedingungen der Urtheilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen und nur noch, dass wir unter diese Bedingungen das gegebene Object richtig subsumirt haben, welches Letztere zwar unvermeidliche, der logischen Urtheilskraft nicht anhängende Schwierigkeiten hat, weil man in dieser unter Begriffe, in der ästhetischen aber unter ein blos empfindbares Verhältniss der an der vorgestellten Form des Objects wechselseitig unter einander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes subsumirt; wo die Subsumtion leicht trügen kann, dadurch aber doch der Rechtmässigkeit des Anspruchs der Urtheilskraft, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen, nichts benommen wird, welcher nur darauf hinaus läuft: die Richtigkeit des Princips aus subjectiven Gründen für Jedermann gültig zu urtheilen; denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Princip betrifft, so macht sie die Rechtmässigkeit des Anspruchs auf diese Gültigkeit eines ästhetischen Urtheils überhaupt, mithin das Princip selber, so wenig zweifelhaft, als die eben sowohl (obgleich nicht so oft und leicht) fehlerhafte Subsumtion der logischen Urtheilskraft unter ihr Princip das letztere, welches objectiv ist, zweifelhaft machen kann. Würde aber die Frage seyn: wie ist es möglich, die Natur auch als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks *a priori* anzunehmen? so hat diese Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als Zweck der Natur angesehen werden müsste, der ihrem Begriffe wesentlich anhinge, für unsere Urtheilskraft zweck-

gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugniss, die ein Gesetz uns giebt, auf einen besondern Fall, wodurch die Befugniss überhaupt nicht aufgehoben wird.

mässige Formen aufzustellen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist noch sehr zu bezweifeln, indessen dass die Wirklichkeit der Naturschönheiten der Erfahrung bloss liegt.

§. 39.

Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung.

Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntniss bezogen wird, so heisst sie Sinnenempfindung und das Specifische ihrer Qualität lässt sich nur als durchgängig auf gleiche Art mittheilbar vorstellen, wenn man annimmt, dass Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe; dieses lässt sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgetheilt werden und, selbst wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher seyn, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterschieden müssen wir uns aber die Menschen in Ansehung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit durch die Empfindung eben desselben Gegenstandes der Sinne vorstellen, und es ist schlechterdings nicht zu verlangen, dass die Lust an dergleichen Gegenständen von Jedermann zugestanden werde. Man kann die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn ins Gemüth kommt, und wir dabei also passiv sind, die Lust des Genusses nennen.

Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbstthätigkeit und deren Gemässheit mit der Idee seiner Bestimmung. Dieses Gefühl, welches das sittliche heisst, erfordert aber Begriffe und stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmässigkeit dar, lässt sich also auch nicht anders, als vermittelst der Vernunft und, soll die Lust bei Jedermann gleichartig seyn,

durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mittheilen.

Die Lust am Erhabenen der Natur, als Lust der vernünftelnden Contemplation, macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus, welches, so dunkel es auch seyn mag, eine moralische Grundlage hat, worauf aber, dass andere Menschen Rücksicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Grösse der Natur ein Wohlgefallen finden werden (welche wahrhaftig dem Anblicke derselben, der eher abschreckend ist, nicht zugeschrieben werden kann), ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt bin. Dessen ungeachtet kann ich doch in Betrachtung dessen, dass auf jene moralischen Anlagen bei jeder schicklichen Veranlassung Rücksicht genommen werden sollte, auch jenes Wohlgefallen Jedermann ansinnen, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, welches seinerseits wiederum auf Begriffe der Vernunft gegründet ist.

Dagegen ist die Lust am Schönen weder eine Lust des Genusses, noch einer gesetzlichen Thätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Contemplation nach Ideen, sondern der blossen Reflexion und, ohne irgend einen Zweck oder Grundsatz zur Richtschnur zu haben, begleitet sie die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, durch ein Verfahren der Urtheilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muss, nur dass sie es hier, um einen empirischen objectiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurtheilung) nur um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjectiv-zweckmässigen) Beschäftigung beider Erkenntnissvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d. i. seinen Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu thun ist. Diese Lust muss nothwendig bei Jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjective Bedingungen der Möglichkeit einer Er-

kenntniss überhaupt sind und die Proportion dieser Erkenntnissvermögen, die zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei Jedermann voraussetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geschmack Urtheilende (wenn er nur in diesem Bewusstseyn nicht irrt und die Materie für die Form, den Reiz für Schönheit nimmt) die subjective Zweckmässigkeit, d. i. sein Wohlgefallen am Objecte, jedem Anderen ansinnen und sein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe, annehmen.

§. 40.

Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis.*

Man giebt oft der Urtheilskraft, wenn nicht sowohl ihre Reflexion, als vielmehr blos das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines Sinnes und redet von einem Wahrheitssinne, von einem Sinne für Anständigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., ob man zwar weiss, wenigstens billig wissen sollte, dass es nicht ein Sinn ist, in dem diese Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, dass dieser zu einem Ausspruche allgemeiner Regeln die mindeste Fähigkeit habe, sondern dass uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit nie eine Vorstellung dieser Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höheren Erkenntnissvermögen erheben könnten. Der gemeine Menschenverstand, den man, als blos gesunden (noch nicht cultivirten) Verstand, für das Geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, der auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes *(sensus communis)* belegt zu werden, und so, dass man unter dem Worte gemein (nicht blos in unserer Sprache, die in diesem wirklich eine Zweideutigkeit enthält, sondern auch in

mancher andern) so viel als das *vulgare*, was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.

Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes Andern in Gedanken *(a priori)* Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, die leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluss haben würden. Dieses geschieht nun dadurch, dass man sein Urtheil an Anderer ihre, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr blos mögliche, Urtheile hält und sich in die Stelle jedes Andern versetzt, indem man blos von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt, welches wiederum dadurch bewirkt wird, dass man das, was in unserm Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel möglich weglässt und lediglich auf die formalen Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustandes, Acht hat. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu seyn, um sie dem Vermögen, welches wir den gemeinen Sinn nennen, beizulegen; allein sie sieht auch nur so aus, wenn man sie in abstracten Formeln ausdrückt; an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahiren, wenn man ein Urtheil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.

Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hierher, als Theile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes Andern zu denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken. Die erste ist die Maxime der vorurtheilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der consequenten Denkungsart. Die erste ist die Maxime

einer niemals passiven Vernunft; der Hang zur letztern, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heisst das Vorurtheil, unter welchen das grösste ist, die Natur sich Regeln, die der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d. i. der Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heisst Aufklärung*, weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise *(in sensu eminenti)* ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, darin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfniss, von Andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht. Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft, so sind wir sonst wohl gewohnt, denjenigen eingeschränkt (bornirt, das Gegentheil vom erweiterten) zu nennen, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornämlich dem intensiven) zulangen. Allein hier ist nicht die Rede von Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der Denkungsart einen zweckmässigen Gebrauch davon zu machen, welche, so klein auch der Umfang und der Grad sey, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er sich über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwischen so viele Andere wie eingeklammert sind, wegsetzen und aus einem allgemeinen Standpuncte (den er dadurch nur bestimmen kann, dass er sich

* Man sieht bald, dass Aufklärung zwar in Thesi leicht, in Hypothesi aber eine schwere und langsam auszuführende Sache sey, weil mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu seyn, zwar etwas ganz Leichtes für den Menschen ist, der nur seinem wesentlichen Zwecke angemessen seyn will, und das, was über seinen Verstand ist, nicht zu wissen verlangt: aber da die Bestrebung zum letzteren kaum zu verhüten ist, und es an Andern, die diese Wissbegierde befriedigen zu können mit viel Zuversicht versprechen, nie fehlen wird, so muss das blos Negative (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten, oder herzustellen, sehr schwer seyn.

in den Standpunct Anderer versetzt) über sein eigen Urtheil reflectirt. Die dritte Maxime nämlich, die der consequenten Denkungsart, ist am Schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden. Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die des Verstandes, die zweite der Urtheilskraft, die dritte der Vernunft. —

Ich nehme den durch diese Episode verlassenen Faden wieder auf und sage: dass der Geschmack mit mehrerem Rechte *sensus communis* genannt werden könne, als der gesunde Verstand, und die ästhetische Urtheilskraft eher, als die intellectuelle den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes* führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der blossen Reflexion aufs Gemüth brauchen will; denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittelung eines Begriffs allgemein mittheilbar macht, definiren.

Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzutheilen, erfordert auch ein Verhältniss der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesem Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntniss zusammenfliessen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemüthskräfte gesetzlich, unter dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmässig Spiel setzt, da theilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl, eines zweckmässigen Zustandes des Gemüths mit.

Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung

* Man könnte den Geschmack durch *sensus communis aestheticus*, den gemeinen Menschenverstand durch *sensus communis logicus* benennen.

(ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, *a priori* zu beurtheilen.

Wenn man annehmnn dürfte, dass die blosse allgemeine Mittheilbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse (welches man aber aus der Beschaffenheit einer blos reflectirenden Urtheilskraft zu schliessen nicht berechtigt ist), so würde man sich erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurtheile gleichsam als Pflicht Jedermann zugemuthet werde.

§. 41.

Vom empirischen Interesse am Schönen.

Dass das Geschmacksurtheil, wodurch Etwas für schön erklärt wird, kein Interesse zum Bestimmungsgrunde haben müsse, ist oben hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht, dass ein solches, nachdem es, als reines ästhetisches Urtheil, gegeben worden, damit nicht verbunden werden könne. Diese Verbindung wird aber immer nur indirect seyn können, d. i. der Geschmack muss allererst mit etwas Anderem verbunden vorgestellt werden, um mit dem Wohlgefallen der blossen Reflexion über einen Gegenstand, noch eine Lust an der Existenz desselben (als worin alles Interesse besteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im ästhetischen Urtheile, was im Erkenntnissurtheile (von Dingen überhaupt) gesagt wird, *a posse ad esse non valet consequentia.* Dieses Andere kann nun etwas Empirisches seyn, nämlich eine Neigung, die der menschlichen Natur eigen ist, oder etwas Intellectuelles, als Eigenschaft des Willens, *a priori* durch Vernunft bestimmt werden zu können, welche beide ein Wohlgefallen am Daseyn eines Objects enthalten und so den Grund zu einem Interesse an demjenigen legen können, was schon für sich und ohne Rücksicht auf irgend ein Interesse gefallen hat.

Empirisch interessirt das Schöne nur in der Gesellschaft, und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als den Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die Geselligkeit zur Erforderniss des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft einräumt, so kann es nicht fehlen, dass man nicht auch den Geschmack als ein Beurtheilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem Andern mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines Jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.

Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken, sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht blos Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu seyn (der Anfang der Civilisirung); denn als einen solchen beurtheilt man denjenigen, der seine Lust Andern mitzutheilen geneigt und geschickt ist und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit Andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein Jeder die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von Jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst dictirt ist, und so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Caraiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschaalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Canots, Kleidern u. s. w.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit grossem Interesse verbunden, bis endlich die auf den höchsten Punct gekommene Civilisirung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht und Empfindungen nur so viel werth gehalten werden, als sie sich allgemein mittheilen lassen, wo denn, wenn gleich die Lust, die Jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und

für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beinahe unendlich vergrössert.

Dieses indirect dem Schönen, durch Neigung zur Gesellschaft angehängte, mithin empirische, Interesse ist aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu sehen haben, was auf das Geschmacksurtheil *a priori*, wenn gleich nur indirect, Beziehung haben mag. Denn wenn auch in dieser Form sich ein damit verbundenes Interesse entdecken sollte, so würde Geschmack einen Übergang unseres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuss zum Sittengefühl entdecken, und nicht allein, dass man dadurch den Geschmack zweckmässig zu beschäftigen besser geleitet werden würde, so würde auch ein Mittelglied der Kette, der menschlichen Vermögen *a priori*, von denen alle Gesetzgebung abhängen muss, als ein solches dargestellt werden. So viel kann man von dem empirischen Interesse an Gegenständen des Geschmacks und am Geschmack selbst wohl sagen, dass es, da dieser der Neigung fröhnt, obgleich sie noch so verfeinert seyn mag, sich doch auch mit allen Neigungen und Leidenschaften, die in der Gesellschaft ihre grösste Mannigfaltigkeit und höchste Stufe erreichen, gern zusammenschmelzen lässt und das Interesse am Schönen, wenn es darauf gegründet ist, einen nur sehr zweideutigen Übergang vom Angenehmen zum Guten abgeben könne, welchen, ob er nicht etwa doch durch den Geschmack, wenn er in seiner Reinigkeit genommen wird, befördert werden könne, wir zu untersuchen Ursache haben.

§. 42.

Vom intellectuellen Interesse am Schönen.

Es geschah in gutmüthiger Absicht, dass diejenigen, welche alle Beschäftigungen der Menschen, wozu sie die innere Naturanlage antreibt, gerne auf den letzten Zweck der Menschheit, nämlich das Moralisch-Gute richten wollten,

es für ein Zeichen eines guten moralischen Charakters hielten, am Schönen überhaupt ein Interesse zu nehmen. Ihnen ist aber nicht ohne Grund von Andern widersprochen worden, die sich auf die Erfahrung berufen, dass Virtuosen des Geschmacks nicht allein öfters, sondern wohl gar gewöhnlich eitel, eigensinnig und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger als Andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an sittliche Grundsätze Anspruch machen könnten, und so scheint es, dass das Gefühl fürs Schöne, nicht allein (wie es auch wirklich ist) vom moralischen Gefühl specifisch unterschieden, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keineswegs aber durch innere Affinität, vereinbar sey.

Ich räume nun zwar gern ein, dass das Interesse am Schönen der Kunst (wozu ich auch den künstlichen Gebrauch der Naturschönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit, rechne) gar keinen Beweis einer dem Moralischguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe, dagegen behaupte ich, dass ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen (nicht blos Geschmack haben, um sie zu beurtheilen), jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sey, wenn dieses Interesse habituell ist, wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der Beschauung der Natur gern verbindet. Man muss sich aber wohl erinnern, dass ich hier eigentlich die schönen Formen der Natur meine, die Reize dagegen, welche sie so reichlich auch mit jenen zu verbinden pflegt, noch zur Seite setze, weil das Interesse daran zwar auch unmittelbar, aber doch empirisch ist.

Der, welcher einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen Andern mittheilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insects u. s. w. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gern in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, viel weniger ein Nutzen

daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles Interesse an der Schönheit der Natur, d. i. nicht allein ihr Product der Form nach, sondern auch das Daseyn desselben gefällt, ohne dass ein Sinnenreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.

Es ist aber hierbei merkwürdig, dass, wenn man diesem Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen hätte, und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, das er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Dass die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muss die Anschauung und Reflexion begleiten und auf diesen gründet sich allein das unmittelbare Interesse, das man daran nimmt; sonst bleibt entweder ein blosses Geschmacksurtheil ohne alles Interesse, oder nur mit einem mittelbaren, nämlich auf die Gesellschaft bezogenen verbunden übrig, welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart abgiebt.

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit, wenn jene gleich durch diese der Form nach sogar übertroffen würde, dennoch an jener allein ein unmittelbares Interesse zu nehmen, stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl cultivirt haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, über Producte der schönen Kunst mit der grössten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verlässt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls gesellschaftliche Freuden unterhaltende, Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig

entwickeln kann, so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber, um des Interesse willen, das er an seinen Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann. — Was ist nun der Unterschied der so verschiedenen Schätzung zweierlei Objecte, die im Urtheile des blossen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden?

Wir haben ein Vermögen der blos ästhetischen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen, und an der blossen Beurtheilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich Jedermann zur Regel machen, ohne dass dieses Urtheil sich auf ein Interesse gründet, noch ein solches hervorbringt. Andererseits haben wir auch ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft für blosse Formen praktischer Maximen (so ferne sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung von selbst qualificiren) ein Wohlgefallen *a priori* zu bestimmen, welches wir Jedermann zum Gesetze machen, ohne dass unser Urtheil sich auf irgend ein Interesse gründet, aber doch ein solches hervorbringt. Die Lust oder Unlust im ersteren Urtheile heisst die des Geschmacks, die zweite des moralischen Gefühls.

Da es aber die Vernunft auch interessirt, dass die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objective Realität haben, d. i. dass die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmässige Übereinstimmung ihrer Producte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir *a priori* für Jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweise gründen zu können) anzunehmen: so muss die Vernunft an jeder Äusserung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessirt zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch,

und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur so ferne an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessirt, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischen Gesinnung zu vermuthen.

Man wird sagen: diese Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studirt aus, um sie für die wahre Auslegung der Chiffernschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Allein erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet ist, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist, und dann führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurtheile, welches, ohne von irgend einem Interesse abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen lässt, und es zugleich *a priori* als der Menschheit überhaupt anständig vorstellt, mit dem moralischen Urtheile, welches eben dasselbe aus Begriffen thut, auch ohne deutliches, subtiles und vorsätzliches Nachdenken, auf ein gleichmässiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des ersteren, so wie an dem des letzteren; nur dass jenes ein freies, dieses ein auf objective Gesetze gegründetes Interesse ist. Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Producten als Kunst, nicht blos durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmässiger Anordnung und als Zweckmässigkeit ohne Zweck, zeigt, welchen letzteren, da wir ihn äusserlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst, und zwar demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseyns ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung suchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmässigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede seyn wird).

Dass das Wohlgefallen an der schönen Kunst im reinen Geschmacksurtheile nicht eben so mit einem unmittel-

baren Interesse verbunden ist, als das an der schönen Natur, ist auch leicht zu erklären. Denn jene ist entweder eine solche Nachahmung von dieser, die bis zur Täuschung geht und alsdann thut sie die Wirkung als (dafür gehaltene) Naturschönheit; oder sie ist eine absichtlich auf unser Wohlgefallen sichtbarlich gerichtete Kunst; alsdann aber würde das Wohlgefallen an diesem Producte zwar unmittelbar durch Geschmack statt finden, aber kein anderes als mittelbares Interesse an der zum Grunde liegenden Ursache, nämlich einer Kunst, welche nur durch ihren Zweck, niemals an sich selbst interessiren kann. Man wird vielleicht sagen, dass dieses auch der Fall sey, wenn ein Object der Natur durch seine Schönheit nur so ferne interessirt, als ihr eine moralische Idee beigesellt wird: aber nicht dieses, sondern die Beschaffenheit derselben an sich selbst, dass sie sich zu einer solchen Beigesellung qualificirt, die ihr also innerlich zukommt, interessirt unmittelbar.

Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht blos Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modificationen der Sinne verstatten, und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt und die einen höheren Sinn zu haben scheint, in sich enthalten. So scheint die weisse Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld und nach der Ordnung der sieben Farben, von der rothen an bis zur violetten, 1. zur Idee der Erhabenheit, 2. der Kühnheit, 3. der Freimüthigkeit, 4. der Freundlichkeit, 5. der Bescheidenheit, 6. der Standhaftigkeit und 7. der Zärtlichkeit zu stimmen. Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht seyn oder nicht. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, dass es Schönheit der Natur sey, und es

verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sey getäuscht, und es sey nur Kunst, sogar, dass auch der Geschmack alsdann nichts Schönes, oder das Gesicht etwas Reizendes mehr daran finden kann. Was wird von Dichtern höher gepriesen, als der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall, in einsamen Gebüschen, an einem stillen Sommerabende, bei dem sanften Lichte des Mondes? Indessen hat man Beispiele, dass, wo kein solcher Sänger angetroffen wird, irgend ein lustiger Wirth seine zum Genuss der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer grössten Zufriedenheit hintergangen hat, dass er einen muthwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wusste, in einem Gebüsche verbarg. Sobald man aber inne wird, dass es Betrug sey, so wird Niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören; und so ist es mit jedem andern Singvogel beschaffen. Es muss Natur seyn, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir am Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können, noch mehr aber, wenn wir gar Andern zumuthen dürfen, dass sie es daran nehmen sollten, welches in der That geschieht, indem wir die Denkungsart derer für grob und unedel halten, die kein Gefühl für die schöne Natur haben (denn so nennen wir die Empfänglichkeit eines Interesse an ihrer Betrachtung) und sich bei der Mahlzeit oder der Bouteille am Genusse blosser Sinnesempfindungen halten.

§. 43.

Von der Kunst überhaupt.

1. Kunst wird von der Natur, wie Thun *(facere)* vom Handeln, oder Wirken, überhaupt *(agere)* und das Product, oder die Folge der erstern, als Werk *(opus)* von der letztern als Wirkung *(effectus)* unterschieden.

Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen. Denn ob man gleich das Product der Bienen (die regelmässig gebauten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der letztern; sobald man sich nämlich besinnt, dass sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Product ihrer Natur (des Instincts) und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben.

Wenn man bei Durchsuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geschehen ist, ein Stück behauenes Holz antrifft, so sagt man nicht, es ist ein Product der Natur, sondern der Kunst; die hervorbringende Ursache derselben hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat. Sonst sieht man wohl auch an Allem eine Kunst, was so beschaffen ist, dass eine Vorstellung desselben in ihrer Ursache vor ihrer Wirklichkeit vorhergegangen seyn muss (wie selbst bei Bienen), ohne dass doch die Wirkung von ihr eben gedacht seyn dürfe; wenn man aber etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, so versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen.

2. Kunst als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der Wissenschaft unterschieden (Können vom Wissen), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmesskunst von der Geometrie). Und da wird auch das, was man kann, sobald man nur weiss, was gethan werden soll, und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das Vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört in so weit zur Kunst. Camper beschreibt sehr genau, wie der

beste Schuh beschaffen seyn müsste, aber er konnte gewiss keinen machen *.

3. Wird auch Kunst vom Handwerke unterschieden, die erste heisst freie, die andere kann auch Lohnkunst heissen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d. i. als Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmässig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, dass sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmässig auferlegt werden kann. Ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen, das bedarf eines andern Gesichtspunctes der Beurtheilung, als derjenige ist, den wir hier nehmen, nämlich die Proportion der Talente, die dem einen oder andern dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen. Ob auch unter den sogenannten sieben freien Künsten nicht einige, die den Wissenschaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerken zu vergleichen sind, aufgeführt worden seyn möchten, davon will ich hier nicht reden. Dass aber in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangsmässiges, oder wie man es nennt, ein Mechanismus erforderlich sey, ohne welchen der Geist, der in der Kunst frei seyn muss und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde, ist nicht unrathsam zu erinnern (z. B. in der Dichtkunst, die Sprachrichtigkeit und Sprachreichthum, ingleichen die Prosodie und das Sylbenmaass), da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am Besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen und sie aus Arbeit in blosses Spiel verwandeln.

* In meinen Gegenden sagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine solche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit seinem Ei: das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft, d. i. wenn man es weiss, so kann man es, und eben dieses sagt er von allen vorgeblichen Künsten des Taschenspielers. Die des Seiltänzers dagegen wird er gar nicht in Abrede seyn, Kunst zu nennen.

§. 44.

Von der schönen Kunst.

Es giebt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. Denn was die erstere betrifft, so würde in ihr wissenschaftlich, d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob Etwas für schön zu halten sey oder nicht; das Urtheil über Schönheit würde also, wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurtheil seyn. Was das zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die, als solche, schön seyn soll, ein Unding. Denn wenn man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man uns durch geschmackvolle Aussprüche (*bon-mots*) abfertigen. — Was den gewöhnlichen Ausdruck, schöne Wissenschaften veranlasst hat, ist ohne Zweifel nichts anders, als dass man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft, als z. B. Kenntniss alter Sprachen, Belesenheit der Autoren, die für Classiker gelten, Geschichte, Kenntniss der Alterthümer u. s. w. erfordert, und daher diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch, weil darunter selbst die Kenntniss der Producte der schönen Kunst (Beredtsamkeit und Dichtkunst) begriffen worden, durch eine Wortverwechselung, selbst schöne Wissenschaften genannt hat.

Wenn die Kunst, dem Erkenntnisse eines möglichen Gegenstandes angemessen, blos ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, so ist sie mechanische; hat sie aber das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, so heisst sie ästhetische Kunst. Diese ist entweder angenehme oder schöne Kunst. Das Erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist, dass die Lust die Vorstellungen als blosse Empfindun-

gen; das Zweite, dass sie dieselbe als Erkenntnissarten begleite.

Angenehme Künste sind die, welche blos zum Genusse abgezweckt werden, dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können: als unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimüthige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, Manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann und Niemand über das, was er spricht, verantwortlich seyn will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist. (Hierzu gehört denn auch die Art, wie der Tisch zum Genusse ausgerüstet ist, oder wohl gar bei grossen Gelagen die Tafelmusik, ein wunderlich Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüther zur Fröhlichkeit unterhalten soll und, ohne dass Jemand auf die Composition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem andern begünstigt.) Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen.

Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmässig ist und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert.

Die allgemeine Mittheilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, dass diese nicht eine Lust des Genusses, aus blosser Empfindung, sondern der Reflexion seyn müsse, und so ist ästhetische Kunst, als schöne Kunst, eine solche, die die reflectirende Urtheilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaasse hat.

§. 45.

Schöne Kunst ist eine Kunst, so ferne sie zugleich Natur zu seyn scheint.

An einem Producte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sey und nicht Natur, aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkührlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sey. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnissvermögen, welches doch zugleich zweckmässig seyn muss, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mittheilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sey Kunst und sie uns doch als Natur aussieht.

Denn wir können allgemein sagen, es mag die Natur- oder die Kunstschönheit betreffen, schön ist das, was in der blossen Beurtheilung (nicht in der Sinnenempfindung noch durch einen Begriff) gefällt. Nun hat Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht, Etwas hervorzubringen. Wenn dieses aber blosse Empfindung (etwas blos Subjectives) wäre, die mit Lust begleitet seyn sollte, so würde dies Product, in der Beurtheilung, nur vermittelst des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Absicht auf die Hervorbringung eines bestimmten Objects gerichtet, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, das Object nur durch Begriffe gefallen. In beiden Fällen aber würde die Kunst nicht in der blossen Beurtheilung, d. i. nicht als schöne, sondern mechanische Kunst gefallen.

Also muss die Zweckmässigkeit im Producte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen, d. i. schöne Kunst muss als Natur anzusehen seyn; ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist. Als Natur aber erscheint ein Product der Kunst dadurch,

dass zwar alle Pünctlichkeit in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Product das werden kann, was es seyn soll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe.

§. 46.

Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Da das Talent, als angebornes productives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborne Gemüthsanlage *(ingenium)*, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt.

Was es auch mit dieser Definition für eine Bewandtniss habe und ob sie blos willkührlich, oder dem Begriffe, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt ist, angemessen sey, oder nicht (welches in dem folgenden Paragraph erörtert werden soll), so kann man doch schon zum Voraus beweisen, dass, nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts, schöne Künste nothwendig als Künste des Genies betrachtet werden müssen.

Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Product, wenn es künstlich heissen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, dass das Urtheil über die Schönheit ihres Products von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begriff zum Bestimmungsgrunde habe, mithin ohne einen Begriff von der Art, wie es möglich sey, zum Grunde zu legen. Also kann die schöne Kunst sich selbst nicht die Regel ausdenken, nach der sie ihr Product zu Stande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Product niemals Kunst heissen kann, so muss die Natur im Subjecte (und durch die

Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. die schöne Kunst ist nur als Product des Genies möglich.

Man sieht hieraus, dass Genie 1. ein Talent sey, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben lässt, hervorzubringen, nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann, folglich dass Originalität seine erste Eigenschaft seyn müsse; 2. dass, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Producte zugleich Muster, d. i. exemplarisch seyn müssen, mithin selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, Anderen noch dazu, dass ist zum Richtmaasse oder Regel der Beurtheilung, dienen müssen; 3. dass es, wie es sein Product zu Stande bringe, selbst nicht wissenschaftlich anzeigen könne, sondern dass es als Natur die Regel gebe, und daher der Urheber eines Products, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiss, wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmässig auszudenken und Anderen in Vorschriften mitzutheilen, die sie in den Stand setzen, gleichmässige Producte hervorzubringen (daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von *genius*, dem eigenthümlichen einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist); 4. dass die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe und dieses auch nur, so ferne sie schöne Kunst seyn soll.

§. 47.

Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie.

Darin ist Jedermann einig, dass Genie dem Nachahmungsgeiste gänzlich entgegenzusetzen sey. Da

nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die grösste Fähigkeit, Gelehrigkeit (Capacität) als Gelehrigkeit doch nicht für Genie gelten. Wenn man aber auch selbst denkt oder dichtet und nicht blos, was Andere gedacht haben, auffasst, ja sogar für Kunst und Wissenschaft Manches erfindet, so ist doch dieses auch noch nicht der rechte Grund, um einen solchen (oftmals grossen) Kopf (im Gegensatze mit dem, der, weil er niemals etwas mehr als blos lernen und nachahmen kann, ein Pinsel heisst) ein Genie zu nennen: weil eben das auch hätte können gelernt werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt und von dem, was durch Fleiss vermittelst der Nachahmung erworben werden kann, nicht specifisch unterschieden ist. So kann man Alles, was Newton in seinem unsterblichen Werke der Principien der Naturphilosophie, so ein grosser Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, gar wohl lernen, aber man kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst und so vortrefflich auch die Muster derselben seyn mögen. Die Ursache ist, dass Newton alle seine Schritte, die er von den ersten Elementen der Geometrie an, bis zu seinen grossen und tiefen Erfindungen zu thun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem Andern ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen könnte, kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammen finden, darum weil er es selbst nicht weiss und es also auch keinen Andern lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der grösste Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, den die Natur für die schöne Kunst begabt hat, specifisch unterschieden. Indessen liegt hierin keine Herabsetzung jener grossen Männer, denen das menschliche Geschlecht so viel zu verdanken hat, gegen die Günstlinge der Natur in Ansehung ihres Talents für die schöne Kunst. Eben darin, dass

jener ihr Talent zur immer fortschreitenden grösseren Vollkommenheit in Erkenntnissen und alles Nutzens, der davon abhängig ist, ingleichen zur Belehrung Anderer in eben denselben Kenntnissen gemacht ist, besteht ein grosser Vorzug derselben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu heissen, weil für diese die Kunst irgend wo still steht, indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermuthlich auch schon seit lange her erreicht ist und nicht mehr erweitert werden kann und überdies eine solche Geschicklichkeit sich auch nicht mittheilen lässt, sondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur ertheilt seyn will, mit ihm also stirbt, bis die Natur einmal einen Andern wiederum eben so begabt, der nichts weiter als eines Beispiels bedarf, um das Talent, dessen er sich bewusst ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.

Da die Naturgabe der Kunst (als schönen Kunst) die Regel geben muss, welcherlei Art ist denn diese Regel? Sie kann in keiner Formel abgefasst zur Vorschrift dienen, denn sonst würde das Urtheil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar seyn, sondern die Regel muss von der That, d. i. vom Product abstrahirt werden, an welchem Andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um sich jenes zum Muster, nicht der Nachmachung, sondern der Nachahmung, dienen zu lassen. Wie dieses möglich sey, ist schwer zu erklären. Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte versehen hat. Die Muster der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen, welches durch blosse Beschreibungen nicht geschehen könnte (vornämlich nicht im Fache der redenden Künste), und auch in diesen können nur die in alten, todten und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen classisch werden.

Ob zwar mechanische und schöne Kunst, die erste als blosse Kunst des Fleisses und der Erlernung, die zweite

als die des Genies, sehr von einander unterschieden sind, so giebt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefasst und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmachte. Denn Etwas muss dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Product gar keiner Kunst zuschreiben, es wäre ein blosses Product des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht frei sprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben seichte Köpfe, dass sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen und glauben, man paradire besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen Stoff zu Producten der schönen Kunst hergeben, die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft bestehen kann. Wenn aber Jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiss nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, bei dem man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, dass sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu seyn scheint.

§. 48.

Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack.

Zur Beurtheilung schöner Gegenstände, als solcher, wird Geschmack, zur schönen Kunst selbst aber, d. i. der Hervorbringung solcher Gegenstände, wird Genie erfordert.

Wenn man das Genie als Talent zur schönen Kunst betrachtet (welches die eigenthümliche Bedeutung des Worts mit sich bringt) und es in dieser Absicht in die Vermögen zergliedern will, die, ein solches Talent auszumachen, zusammen kommen müssen, so ist nöthig, zuvor den Unterschied zwischen der Naturschönheit, deren Beurtheilung nur Geschmack, und der Kunstschönheit, deren Möglichkeit (worauf in der Beurtheilung eines dergleichen Gegenstandes auch Rücksicht genommen werden muss) Genie erfordert, genau zu bestimmen.

Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding, die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge.

Um eine Naturschönheit als eine solche zu beurtheilen, brauche ich nicht vorher einen Begriff davon zu haben, was der Gegenstand für ein Ding seyn solle, d. i. ich habe nicht nöthig, die materiale Zweckmässigkeit (den Zweck) zu kennen, sondern die blosse Form ohne Kenntniss des Zwecks gefällt in der Beurtheilung für sich selbst. Wenn aber der Gegenstand für ein Product der Kunst gegeben ist und als solches für schön erklärt werden soll, so muss, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Causalität) voraussetzt, zuerst ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding seyn soll, und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge, zu einer innern Bestimmung desselben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wonach in der Beurtheilung einer Naturschönheit (als

einer solchen) gar nicht die Frage ist. — Zwar wird in der Beurtheilung, vornämlich der belebten Gegenstände der Natur, z. B. des Menschen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmässigkeit gemeiniglich mit in Betracht gezogen, um über die Schönheit derselben zu urtheilen, alsdann ist aber auch das Urtheil nicht mehr rein-ästhetisch, d. i. blosses Geschmacksurtheil. Die Natur wird nicht mehr beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern so ferne sie wirklich (obzwar übermenschliche) Kunst ist, und das teleologische Urtheil dient dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieses Rücksicht nehmen muss. In einem solchen Falle denkt man auch, wenn z. B. gesagt wird: „das ist ein schönes Weib,“ in der That nichts anders, als die Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Baue schön vor; denn man muss noch über die blosse Form auf einen Begriff hinaussehen, damit der Gegenstand auf solche Art durch ein logisch-bedingtes ästhetisches Urtheil gedacht werde.

Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, dass sie Dinge, die in der Natur hässlich oder missfällig seyn würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. d. gl. können sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden; nur Eine Art Hässlichkeit kann nicht der Natur gemäss vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin der Kunstschönheit zu Grunde zu richten, nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn weil in dieser sonderbaren auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenstand gleichsam, als ob er sich zum Genusse aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird, so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unserer Empfindung nicht mehr unterschieden und jene kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Producten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung hässlicher Gegenstände von

ihren Bildungen ausgeschlossen und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmuth (am Mars) durch eine Allegorie, oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, mithin nur indirect vermittelst einer Auslegung der Vernunft und nicht für blos ästhetische Urtheilskraft vorzustellen erlaubt.

So viel von der schönen Vorstellung eines Gegenstandes, die eigentlich nur die Form der Darstellung eines Begriffs ist, durch die dieser allgemein mitgetheilt wird. — Diese Form aber dem Producte der schönen Kunst zu geben, dazu wird blos Geschmack erfordert, an welchen der Künstler, nachdem er ihn durch mancherlei Beispiele der Kunst, oder der Natur geübt und berichtigt hat, sein Werk hält und, nach manchen oft mühsamen Versuchen, denselben zu befriedigen, diejenige Form findet, die ihm Genüge thut, daher diese nicht gleichsam eine Sache der Eingebung, oder eines freien Schwunges der Gemüthskräfte, sondern einer langsamen und gar peinlichen Nachbesserung ist, um sie dem Gedanken angemessen und doch der Freiheit im Spiele derselben nicht nachtheilig werden zu lassen.

Geschmack ist aber blos ein Beurtheilungs-, nicht ein productives Vermögen und, was ihm gemäss ist, ist darum eben nicht ein Werk der schönen Kunst, es kann ein zur nützlichen und mechanischen Kunst, oder gar zur Wissenschaft gehöriges Product nach bestimmten Regeln seyn, die gelernt werden können und genau befolgt werden müssen, die gefällige Form aber, die man ihm giebt, ist nur das Vehikel der Mittheilung und eine Manier gleichsam des Vortrages, in Ansehung dessen man noch in gewissem Maasse frei ist, wenn er doch übrigens an einen bestimmten Zweck gebunden ist. So verlangt man, dass das Tischgeräthe, oder auch eine moralische Abhandlung, sogar eine Predigt diese Form der schönen Kunst, ohne doch gesucht zu scheinen, an sich haben müsse, man wird sie aber darum nicht Werke der schönen Kunst nennen. Zu der letzteren aber wird ein Gedicht, eine Musik, eine

Bildergallerie u. d. gl. gezählt, und da kann man an einem seynsollenden Werke der schönen Kunst oftmals Genie ohne Geschmack, an einem andern Geschmack ohne Genie wahrnehmen.

§. 49.

Von den Vermögen des Gemüths, die das Genie ausmachen.

Man sagt von gewissen Producten, von welchen man erwartet, dass sie sich, zum Theil wenigstens, als schöne Kunst zeigen sollten: sie sind ohne Geist; ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kana recht nett und elegant seyn, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. Eine feierliche Rede ist gründlich und zugleich zierlich, aber ohne Geist. Manche Conversation ist nicht ohne Unterhaltung, aber doch ohne Geist; selbst von einem Frauenzimmer sagt man wohl, sie ist hübsch, gesprächig und artig, aber ohne Geist. Was ist das denn, was man hier unter Geist versteht?

Geist in ästhetischer Bedeutung heisst das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemüthskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.

Nun behaupte ich, dieses Princip sey nichts anders, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat seyn kann, den folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sey, welche umgekehrt

ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat seyn kann.

Die Einbildungskraft (als productives Erkenntnissvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltägig vorkommt, bilden diese auch wohl um, zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Principien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben sowohl natürlich sind, als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffasst), wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Association (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, nach welchem uns von der Natur zwar Stoff geliehen, der von uns aber zu etwas ganz Anderem und was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, eines Theils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objectiven Realität giebt, andrerseits, und zwar hauptsächlich, weil ihnen, als inneren Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat seyn kann. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, dis Schöpfung u. d. gl. zu versinnlichen, oder auch das, was zwar Beispiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, ingleichen die Liebe, den Ruhm u. d. gl. über die Schranken der Erfahrung hinaus vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiele in Erreichung eines Grössten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet, und es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer

Ideen in seinem ganzen Maasse zeigen kann. Dieses Vermögen aber für sich allein betrachtet ist eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefasst und deutlich gedacht werden kann.

Man nennt diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur, als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen und die Verwandtschaft desselben mit andern ausdrücken, Attribute (ästhetische) eines Gegenstandes, dessen Begriff, als Vernunftidee, nicht adäquat dargestellt werden kann. So ist der Adler des Jupiter, mit dem Blitze in den Klauen, ein Attribut des mächtigen Himmelsköniges, und der Pfau der prächtigen Himmelskönigin. Sie stellen nicht, wie die logischen Attribute, das, was in unsern Begriffen von der Erhabenheit und Majestät der Schöpfung liegt, sondern etwas Anderes vor, was der Einbildungskraft Anlass giebt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann, und geben eine ästhetische Idee, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, eigentlich aber um das Gemüth zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehbares Feld verwandter Vorstellungen eröffnet. Die schöne Kunst aber thut dieses nicht allein in der Malerei oder Bildhauerkunst (wo der Name der Attribute gewöhn-

lich gebraucht wird), sondern die Dichtkunst und Beredtsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke belebt, auch lediglich von den ästhetischen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen zur Seite gehen und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art, zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdrucke, zusammenfassen lässt. — Ich muss mich der Kürze wegen nur auf wenige Beispiele einschränken.

Wenn der grosse König sich in einem seiner Gedichte so ausdrückt: „lasst uns aus dem Leben ohne Murren weichen und ohne Etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel, und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt," so belebt er seine Vernunftidee von weltbürgerlicher Gesinnung, noch am Ende des Lebens, durch ein Attribut, welches die Einbildungskraft (in der Erinnerung an alle Annehmlichkeiten eines vollbrachten schönen Sommertages, die uns ein heiterer Abend ins Gemüth ruft) jener Vorstellung beigesellt und welches eine Menge von Empfindungen und Nebenvorstellungen rege macht, für die sich kein Ausdruck findet. Andererseits kann sogar ein intellectueller Begriff umgekehrt zum Attribut einer Vorstellung der Sinne dienen und so diese letztern durch die Idee des Übersinnlichen beleben, aber nur indem das Ästhetische, das dem Bewusstseyn des letzteren subjectiv anhänglich ist, hierzu gebraucht wird. So sagt z. B. ein gewisser Dichter in der Beschreibung eines schönen Morgens: „die Sonne quoll hervor wie Ruh aus Tugend quillt." Das Bewusstseyn der Tugend, wenn man sich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften versetzt, verbreitet im Gemüth eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle und eine grenzenlose Aussicht in eine frohe Zukunft, die kein Aus-

druck, welcher einem bestimmten Begriffe angemessen ist, völlig erreicht *.

Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Theilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begiff bezeichnet, gefunden werden kann, der also viel Unnennbares zu einem Begriffe hinzu denken lässt, davon das Gefühl die Erkenntnissvermögen belebt und mit der Sprache, als blossem Buchstaben, Geist verbindet.

Die Gemüthskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmachen, sind Einbildungskraft und Verstand. Nur, da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnisse die Einbildungskraft dem Zwange des Verstandes und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu seyn, in ästhetischer Absicht aber die Einbildungskraft frei ist, um über jene Einstimmung zum Begriffe noch ungesucht reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber, nicht sowohl objectiv zum Erkenntnisse, als subjectiv zur Belebung der Erkenntnisskräfte, indirect also doch auch zu Erkenntnissen anwendet: so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiss erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden und andrerseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjective Gemüthsstimmung,

* Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): „Ich bin Alles, was da ist, was da war, und was da seyn wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.“ Segner benutzte diese Idee, durch eine sinnreiche seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.

als Begleitung eines Begriffs, Anderen mitgetheilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, das man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemüthszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrükken und allgemein mittheilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei, oder Plastik bestehen, das erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und in einen Begriff (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Principien oder Beispielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang mittheilen lässt.

* * *

Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung dessen, was man Genie nennt, zurücksehen, so finden wir: erstlich, dass es ein Talent zur Kunst sey, nicht zur Wissenschaft, in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derselben bestimmen müssen; zweitens, dass es als Kunsttalent einen bestimmten Begriff von dem Producte, als Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenn gleich unbestimmte) Vorstellung, von dem Stoff, d. i. der Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältniss der Einbildungskraft zum Verstande voraussetze; dass es sich drittens nicht sowohl in der Ausführung des vorgesetzten Zwecks in Darstellung eines bestimmten Begriffs als vielmehr im Vortrage, oder dem Ausdrucke ästhetischer Ideen zeige, welche zu jener Absicht reichen Stoff enthalten, mithin die Einbildungskraft, in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmässig zur Darstellung des gegebenen Begriffs vorstellig mache; dass endlich viertens die ungesuchte unabsichtliche subjective Zweckmässigkeit in der freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzlichkeit des Verstandes eine solche Proportion und Stimmung dieser Vermögen

voraussetze, als keine Befolgung von Regeln, es sey der Wissenschaft oder mechanischen Nachahmung, bewirken, sondern blos die Natur des Subjects hervorbringen kann.

Nach diesen Voraussetzungen ist Genie: die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauche seiner Erkenntnissvermögen. Auf solche Weise ist das Product eines Genies (nach demjenigen, was in demselben dem Genie, nicht der möglichen Erlernung oder der Schule, zuzuschreiben ist) ein Beispiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, wegfallen), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, dass diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat, so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d. i. eine methodische Unterweisung nach Regeln, soweit man sie aus jenen Geistesproducten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können, und für die ist die schöne Kunst so ferne Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

Aber diese Nachahmung wird Nachäffung, wenn der Schüler Alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Missgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen liess. Dieser Muth ist an einem Genie allein Verdienst und eine gewisse Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keineswegs nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muss, für dergleichen aber das Genie gleichsam privilegirt ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde. Das Manieriren ist eine andere Art von Nachäffung, nämlich der blossen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt,

um sich ja von Nachahmern so weit als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu besitzen, dabei zugleich musterhaft zu seyn. — Zwar giebt es zweierlei Art *(modus)* überhaupt der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vortrages, deren die eine Manier *(modus aestheticus)*, die andere Methode *(modus logicus)* heisst, die sich darin von einander unterscheiden: dass die erstere kein anderes Richtmaass hat, als das Gefühl der Einheit in der Darstellung, die andere aber hierin bestimmte Principien befolgt; für die schöne Kunst gilt also nur die erstere. Allein manierirt heisst ein Kunstproduct nur alsdann, wenn der Vortrag seiner Idee in demselben auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemessen gemacht wird. Das Prangende (Preciöse), das Geschrobene und Affectirte, um sich nur vom Gemeinen (aber ohne Geist) zu unterscheiden, sind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man sagt, dass er sich sprechen höre, oder steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verräth.

§. 50.

Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst.

Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sey, ob daran, dass sich an ihnen Genie, oder ob, dass sich Geschmack zeige, so ist das eben so viel, als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung, als auf Urtheilskraft ankomme. Da nun eine Kunst in Ansehung des Ersteren eher eine geistreiche, in Ansehung des Zweiten aber allein eine schöne Kunst genannt zu werden verdient, so ist das Letztere wenigstens als unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* das Vornehmste, worauf man in Beurtheilung der Kunst als schönen Kunst zu sehen hat. Reich und original an

Ideen zu seyn, bedarf es nicht so nothwendig zum Behuf der Schönheit, aber wohl der Angemessenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmässigkeit des Verstandes. Denn aller Reichthum der ersteren bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urtheilskraft ist aber das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen.

Der Geschmack ist, so wie die Urtheilskraft überhaupt, die Disciplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen, zugleich aber giebt er diesem eine Leitung, worüber und bis wie weit er sich verbreiten soll, um zweckmässig zu bleiben, und, indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, so macht er die Ideen haltbar, eines dauernden zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer und einer immer fortschreitenden Cultur fähig. Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Producte Etwas aufgeopfert werden soll, so müsste es eher auf der Seite des Genies geschehen, und die Urtheilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Principien den Ausspruch thut, wird eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungkraft, als dem Verstande Abbruch zu thun, erlauben.

Zur schönen Kunst würden also **Einbildungskraft**, **Verstand**, **Geist** und **Geschmack** erforderlich seyn*.

§. 51.

Von der Eintheilung der schönen Künste.

Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit seyn) den **Ausdruck** ästhetischer Ideen

* Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre **Vereinigung**. **Hume** giebt in seiner Geschichte den Engländern zu verstehen, dass, obzwar sie in ihren Werken keinem Volke in der Welt in Ansehung der Beweisthümer der drei ersteren Eigenschaften, **abgesondert** betrachtet, etwas nachgäben, sie doch in der, welche sie vereinigt, ihren Nachbaren, den Franzosen, nachstehen müssten.

nennen: nur dass in der schönen Kunst diese Idee durch einen Begriff vom Object veranlasst werden muss, in der schönen Natur aber die blosse Reflexion über eine gegebene Anschauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, zur Erweckung und Mittheilung der Idee, von der jenes Object als der Ausdruck betrachtet wird, hinreichend ist.

Wenn wir also die schönen Künste eintheilen wollen: so können wir, wenigstens zum Versuche, kein bequemeres Princip dazu wählen als die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich, so vollkommen als möglich ist, einander, d. i. nicht blos ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach, mitzutheilen *. — Dieser besteht im Worte, der Geberdung und dem Tone (Articulation, Gesticulation und Modulation). Nur die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den Andern übertragen.

Es giebt also nur dreierlei Arten schöner Künste, die redende, die bildende Kunst und die des Spiels der Empfindungen (als äusserer Sinneneindrücke.) Man könnte diese Eintheilung auch dichotomisch einrichten, so dass die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken, oder der Anschauungen; diese wiederum blos nach ihrer Form oder Materie (der Empfindung) eingetheilt würde, allein sie würde alsdann zu abstract und nicht so angemessen den gemeinen Begriffen aussehen.

1. Die **redenden** Künste sind Beredtsamkeit und Dichtkunst. Beredtsamkeit ist die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungs-

* Der Leser wird diesen Entwurf zu einer möglichen Eintheilung der schönen Künste nicht als beabsichtigte Theorie beurtheilen. Es ist nur einer von den mancherlei Versuchen, die man noch anstellen kann und soll.

kraft zu betreiben; Dichtkunst ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der Redner also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es blos ein Spiel mit Ideen sey, um die Zuhörer zu unterhalten. Der Dichter kündigt blos ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er blos dessen Geschäfte zu treiben die Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnissvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren, aber sich doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch nicht wohl vereinigen lassen, muss unabsichtlich zu seyn, und sich von selbst so zu fügen scheinen, sonst ist es nicht schöne Kunst. Daher alles Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden muss; denn schöne Kunst muss in doppelter Bedeutung freie Kunst seyn, sowohl dass sie nicht als Lohngeschäft eine Arbeit sey, deren Grösse sich nach einem bestimmten Maassstabe beurtheilen, erzwingen oder bezahlen lässt, sondern auch dass das Gemüth sich zwar beschäftigt, aber dabei doch, ohne auf einen andern Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne), befriedigt und erweckt fühlt.

Der Redner giebt also zwar Etwas, was er nicht verspricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er bricht auch dem Etwas ab, was er verspricht, und was doch sein angekündigtes Geschäft ist, nämlich den Verstand zweckmässig zu beschäftigen. Der Dichter dagegen verspricht wenig und kündigt ein blosses Spiel mit Ideen an, leistet aber Etwas, was eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spielend Nahrung zu verschaffen und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben.

2. Die **bildenden** Künste, oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnenanschauung (nicht durch Vorstellungen der blossen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden) sind entweder die der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheins. Die erste heisst die Plastik,

die zweite die Malerei. Beide machen Gestalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen, jene macht Gestalten für zwei Sinne kennbar, dem Gesicht und Gefühl (ob zwar den letzteren nicht in Absicht auf Schönheit), diese nur für den erstern. Die ästhetische Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zum Grunde, die Gestalt aber, die den Ausdruck derselben ausmacht (Ektypon, Nachbild), wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existirt), oder nach der Art, wie diese sich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche), gegeben, oder, wenn auch das Erstere ist, entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck, oder nur der Anschein desselben der Reflexion zur Bedingung gemacht.

Zur Plastik, als der ersten Art schöner bildender Künste, gehört die Bildhauerkunst und Baukunst. Die erste ist diejenige, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmässigkeit); die zweite ist die Kunst, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunst möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch auch zugleich ästhetisch-zweckmässig, darzustellen. Bei der letzteren ist ein gewisser Gebrauch des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Bei der ersteren ist der blosse Ausdruck ästhetischer Ideen die Hauptabsicht. So sind Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren u. d. gl. von der erstern Art; aber Tempel, oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Kenotaphien u. d. gl. zum Ehrengedächtniss errichtet, zur Baukunst gehörig, ja alle Hausgeräthe (die Arbeit des Tischlers u. d. g. Dinge zum Gebrauche) können dazu gezählt werden; weil die Angemessenheit des Products zu einem gewissen Gebrauche das Wesentliche eines Bauwerks ausmacht, da-

gegen ein blosses Bildwerk, das lediglich zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, als körperliche Darstellung blosse Nachahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen; wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, dass es aufhöre, als Kunst und Product der Willkühr zu erscheinen.

Die Malerkunst, als die zweite Art bildender Künste, welche den Sinnenschein künstlich mit Ideen verbunden darstellt, würde ich in die der schönen Schilderung der Natur und in die der schönen Zusammenstellung ihrer Producte eintheilen. Die erste wäre die eigentliche Malerei, die zweite die Lustgärtnerei. Denn die erste giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung, die zweite zwar diese nach der Wahrheit, aber nur den Schein einer Benutzung und Gebrauchs zu andern Zwecken, als blos für das Spiel der Einbildung in Beschauung ihrer Formen *. Die letztere ist nichts anderes, als die Schmückung des Bodens mit derselben Mannigfaltigkeit (Gräsern, Blumen, Sträuchen und Bäumen, selbst Gewässern, Hügeln und Thälern), womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur anders und angemessen gewissen Ideen, zusammengestellt. Die schöne Zusammenstellung aber körperlicher Dinge ist auch nur für das Auge gegeben, wie die Malerei, und der Sinn des Gefühls kann keine anschauliche

* Dass die Lustgärtnerei als eine Art von Malerkunst betrachtet werden könne, ob sie zwar ihre Formen körperlich darstellt, scheint befremdlich; da sie aber ihre Formen wirklich aus der Natur nimmt (die Bäume, Gesträuche, Gräser und Blumen aus Wald und Feld, wenigstens uranfänglich), und so ferne nicht, etwa wie die Plastik, Kunst ist, auch keinen Begriff von dem Gegenstande und seinem Zwecke (wie etwa die Baukunst) zur Bedingung ihrer Zusammenstellung hat, sondern blos das freie Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung: so kommt sie mit der blos ästhetischen Malerei, die kein bestimmtes Thema hat (Luft, Land und Wasser durch Licht und Schatten unterhaltend zusammenstellt), so ferne überein. — Überhaupt wird der Leser dieses nur als einen Versuch der Verbindung der schönen Künste unter einem Princip, welches diesmal das des Ausdrucks ästhetischer Ideen (nach der Analogie einer Sprache) seyn soll, beurtheilen, und nicht als für entschieden gehaltene Ableitung derselben ansehen.

Vorstellung von einer solchen Form verschaffen. Zu der Malerei im weiten Sinne würde ich noch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne Ameublement, welches blos zur Ansicht dient, zählen, ingleichen die Kunst der Kleidung nach Geschmack (Ringe und Dosen etc.); denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierathen (selbst den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemälde aus, welches, so wie die eigentlich sogenannten (die nicht etwa Geschichte, oder Naturkenntniss zu lehren die Absicht haben), blos zum Ansehen da ist, und um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten, und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urtheilskraft beschäftigen. Das Machwerk an allem diesen Schmucke mag immer mechanisch sehr unterschieden seyn und ganz verschiedene Künstler erfordern, so ist doch das Geschmacksurtheil über das, was in dieser Kunst schön ist, so ferne auf einerlei Art bestimmt, nämlich nur die Formen (ohne Rücksicht auf einen Zweck) so, wie sie sich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zusammensetzung, nach der Wirkung, die sie auf die Einbildungskraft thun, zu beurtheilen. — Wie aber bildende Kunst zur Geberdung in einer Sprache (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, dass der Geist des Künstlers durch diese Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck giebt, und die Sache selbst gleichsam mimisch sprechen macht: ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen ihrer Form gemäss einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht.

3. Die Kunst des **schönen Spiels der Empfindungen** (die von Aussen erzeugt werden), und das sich gleichwohl doch muss allgemein mittheilen lassen, kann nichts anderes, als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben betreffen, und in dieser weitläufigen Bedeutung des Worts kann sie in

das künstliche Spiel mit dem Tone der Empfindung des Gehörs und der des Gesichts, mithin in Musik und Farbenkunst, eingetheilt werden. — Es ist merkwürdig, dass diese zwei Sinne, ausser der Empfänglichkeit für Eindrücke, so viel davon erforderlich ist, um von äusseren Gegenständen vermittelst ihrer Begriffe zu bekommen, noch einer besonderen damit verbundenen Empfindung fähig sind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob sie den Sinn oder die Reflexion zum Grunde habe, und dass diese Affectibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was seinen Gebrauch zum Erkenntniss der Objecte betrifft, gar nicht mangelhaft, sondern wohl gar vorzüglich fein ist; das heisst, man kann nicht mit Gewissheit sagen: ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) blos angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen seyen und als ein solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führen. Wenn man die Schnelligkeit der Licht-, oder in der zweiten Art, der Luftbebungen, die alles unser Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieselbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrscheinlicherweise bei Weitem übertrifft, bedenkt, so sollte man glauben, nur die W i r k u n g dieser Zitterungen auf die elastischen Theile unseres Körpers werde empfunden, die Z e i t e i n t h e i l u n g durch dieselben aber nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Composition, verbunden. Bedenkt man aber dagegen e r s t l i c h: das Mathematische, welches sich über die Proportion dieser Schwingungen in der Musik und ihre Beurtheilung sagen lässt und beurtheilt die Farbenabstechung wie billig nach der Analogie mit der letztern; z w e i t e n s, zieht man die, obzwar seltenen Beispiele von Menschen, die mit dem besten Gesichte von der Welt nicht haben Farben und, mit dem schärfsten Gehör, nicht Töne unterscheiden können, ingleichen für die, die dieses können, die Wahrnehmung einer veränderten Qualität (nicht blos des Grades

der Empfindung) bei den verschiedenen Anspannungen auf der Farben- oder Tonleiter, ingleichen dass die Zahl derselben für begreifliche Unterschiede bestimmt ist: so möchte man sich genöthigt sehen, die Empfindungen von beiden nicht als blossen Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen. Der Unterschied, den die eine oder die andere Meinung in der Beurtheilung des Grundes der Musik giebt, würde aber nur die Definition dahin verändern, dass sie entweder, wie wir gethan haben, sie für das schöne Spiel der Empfindungen (durchs Gehör) oder angenehmer Empfindungen erklärten. Nur nach der ersteren Erklärungsart wird Musik gänzlich als schöne, nach der zweiten aber als angenehme Kunst (wenigstens zum Theil) vorgestellt werden.

§. 52.

Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte.

Die Beredtsamkeit kann mit einer malerischen Darstellung, ihrer Subjecte sowohl, als Gegenstände, in einem Schauspiele, die Poesie mit Musik im Gesange, dieser aber zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung in einer Opera, das Spiel der Empfindungen in einer Musik mit dem Spiele der Gestalten im Tanz u. s. w. verbunden werden. Auch kann die Darstellung des Erhabenen, so ferne sie zur schönen Kunst gehört, in einem gereimten Trauerspiele, einem Lehrgedichte, einem Oratorium sich mit der Schönheit vereinigen, und in diesen Verbindungen ist die schöne Kunst noch künstlicher, ob aber auch schöner (da sich so mannigfaltige verschiedene Arten des Wohlgefallens einander durchkreuzen), kann in einigen dieser Fälle bezweifelt werden. Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmässig ist, wo die Lust zugleich Cultur ist und den Geist zu Ideen

stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht, nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es blos auf Genuss angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurücklässt, den Geist stumpf, den Gegenstand anekelnd und das Gemüth, durch das Bewusstseyn seiner im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder fern, mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbstständiges Wohlgefallen bei sich führen, so ist das Letztere ihr endliches Schicksal. Sie dienen alsdann nur zur Zerstreuung, deren man immer desto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüths mit sich selbst dadurch zu vertreiben, dass man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht. Uberhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der ersteren Absicht am zuträglichsten, wenn man frühe dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern.

§. 53.

Vergleichuug des ästhetischen Werths der schönen Künste untereinander.

Unter allen behauptet die Dichtkunst (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt und am wenigsten durch Vorschrift, oder durch Beispiele geleitet seyn will) den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüth dadurch, dass sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen, diejenigen darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüth, indem sie

es sein freies, selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurtheilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn, noch den Verstand, in der Erfahrung darbietet und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für blosses Spiel, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäft zweckmässig gebraucht werden kann. — Die Beredtsamkeit, so ferne darunter die Kunst zu überreden, d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als *ars oratoria)* und nicht blosse Wohlredenheit (Eloquenz und Styl) verstanden wird, ist eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur so viel entlehnt, als nöthig ist, die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu seinem Vortheil zu gewinnen und dieser die Freiheit zu benehmen, kann also weder für die Gerichtsschranken, noch für die Canzeln angerathen werden. Denn wenn es um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner Personen und um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüther zur richtigen Kenntniss und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht, zu thun ist, so ist es unter der Würde eines so wichtigen Geschäfts, auch nur eine Spur von Üppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunst zu überreden und zu seinem Vortheil einzunehmen, blicken zu lassen, welche, wenn sie gleich bisweilen zu an sich rechtmässigen und lobenswürdigen Absichten angewandt werden kann, doch dadurch verwerflich wird, dass auf diese Art die Maximen und Gesinnungen subjectiv verderbt werden, wenn gleich die That objectiv gesetzmässig ist; indem es nicht genug ist, das, was Recht ist, zu thun, sondern dieses auch aus dem Grunde, weil es allein Recht ist, auszuüben. Auch hat der blosse deutliche Begriff dieser Arten von menschlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen verbunden und ohne Verstoss wider die Regeln

des Wohllauts der Sprache, oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks, für Ideen der Vernunft (die zusammen die Wohlredenheit ausmachen) schon für sich hinreichenden Einfluss auf menschliche Gemüther, ohne dass es nöthig wäre, noch die Maschinen der Überredung hierbei anzulegen, welche, da sie eben sowohl auch zur Beschönigung oder Verdeckung des Lasters und Irrthums gebraucht werden können, den geheimen Verdacht wegen einer künstlichen Überlistung nicht ganz vertilgen können. In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich: ein blosses unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft und zwar der Form nach, einstimmig mit Verstandesgesetzen treiben zu wollen, und verlangt nicht, den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken *.

Nach der Dichtkunst würde ich, wenn es um den Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist, diejenige, welche ihr unter den redenden am nächsten kommt und sich damit auch sehr natürlich vereinigen lässt, nämlich die Tonkunst setzen. Denn ob sie zwar durch lau-

* Ich muss gestehen, dass ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt dass die Lesung der besten Rede eines römischen Volks-, oder jetzigen Parlements- oder Canzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Missbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, die die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen versteht, welches im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muss. Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zur schönen Kunst; aber Rednerkunst *(ars oratoria)* ist, als Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese mögen immer so gut gemeint, oder auch wirklich gut seyn, als sie wollen), gar keiner Achtung würdig. Auch erhob sie sich nur, sowohl in Athen, als in Rom, zur höchsten Stufe zu einer Zeit, da der Staat seinem Verderben zueilte und wahre patriotische Denkungsart erloschen war. Wer bei klarer Einsicht in Sachen die Sprache nach ihrem Reichthum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat, und bei einer fruchtbaren zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt, ist der *vir bonus dicendi peritus*, der Redner ohne Kunst, aber voll Nachdruck, wie ihn Cicero haben will, ohne doch diesem Ideal selbst immer treu geblieben zu seyn.

ter Empfindungen ohne Begriffe spricht, mithin nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrig bleiben lässt, so bewegt sie doch das Gemüth mannigfaltiger und, obgleich blos vorübergehend, doch inniglicher, ist aber freilich mehr Genuss als Cultur (das Gedankenspiel, das nebenbei dadurch erregt wird, ist blos die Wirkung einer gleichsam mechanischen Association) und hat, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth, als jede andere der schönen Künste. Daher verlangt sie, wie jeder Genuss, öftern Wechsel und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Überdruss zu erzeugen. Der Reiz derselben, der sich so allgemein mittheilen lässt, scheint darauf zu beruhen, dass jeder Ausdruck der Sprache immer im Zusammenhange einen Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist; dass dieser Ton mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, der dann in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird, und dass, so wie die Modulation gleichsam eine allgemeine, jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affecten ausübe, und so, nach dem Gesetze der Association, die damit natürlicher Weise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mittheile; dass aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmten Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, statt der Form einer Sprache, dazu diene, vermittelst einer proportionirten Stimmung derselben (welche, weil sie bei Tönen auf dem Verhältniss der Zahl der Luftbebungen in derselben Zeit, so ferne die Töne zugleich oder auch nach einander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann) die ästhetische Idee eines zusammenhangenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewissen Thema gemäss, welches den in dem Stücke herrschenden Affect ausmacht, auszudrücken. An dieser mathematischen Form,

obgleich nicht durch bestimmte Begriffe vorgestellt, hängt allein das Wohlgefallen, welches die blosse Reflexion über eine solche Menge einander begleitenden oder folgenden Empfindungen mit diesem Spiele derselben als für Jedermann gültige Bedingung seiner Schönheit verknüpft, und sie ist es allein, nach welcher der Geschmack sich ein Recht über das Urtheil von Jedermann zum Voraus auszusprechen anmaassen darf.

Aber an dem Reize und der Gemüthsbewegung, welche die Musik hervorbringt, hat die Mathematik sicherlich nicht den mindesten Antheil, sondern sie ist nur die unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung sowohl, als ihrem Wechsel, dadurch es möglich wird, sie zusammenzufassen und zu verhindern, dass diese einander nicht zerstören, sondern zu einer continuirlichen Bewegung und Belebung des Gemüths durch damit consonirende Affecten und hiermit zu einem behaglichen Selbstgenusse zusammenstimmen.

Wenn man dagegen den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urtheilskraft zum Erkenntnisse zusammenkommen müssen, zum Maassstabe nimmt, so hat Musik unter den schönen Künsten so ferne den untersten (so wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden, vielleicht den obersten) Platz, weil sie blos mit Empfindungen spielt. Die bildenden Künste gehen ihr also in diesem Betracht weit vor, denn indem sie die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel versetzen, so treiben sie zugleich ein Geschäft, indem sie ein Product zu Stande bringen, welches den Verstandesbegriffen zu einem dauerhaften und für sich selbst sich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derselben mit der Sinnlichkeit und so gleichsam die Urbanität der obern Erkenntnisskräfte zu befördern. Beiderlei Art Künste nehmen einen ganz verschiedenen Gang: die erstere von Em-

pfindungen zu unbestimmten Ideen, die zweite Art aber von bestimmten Ideen zu Empfindungen. Die letzteren sind von bleibendem, die ersteren nur von transitorischem Eindrucke. Die Einbildungskraft kann jene zurückrufen und sich damit angenehm unterhalten, diese aber erlöschen entweder gänzlich, oder wenn sie unwillkührlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, sind sie uns eher lästig als angenehm. — Unter den bildenden Künsten würde ich der Malerei den Vorzug geben, theils weil sie, als Zeichnungskunst, allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, theils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung diesen gemäss mehr erweitern kann, als es den übrigeu verstattet ist.

Anmerkung.

Zwischen dem, was blos in der Beurtheilung gefällt, und dem, was vergnügt (in der Empfindung gefällt), ist, wie wir oft gezeigt haben, ein wesentlicher Unterschied. Das Letztere ist Etwas, welches man nicht so, wie das Erstere, Jedermann ansinnen kann. Vergnügen (die Ursache desselben mag immerhin auch in Ideen liegen) scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens des Menschen, mithin auch des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Gesundheit, zu bestehen, so dass Epikur, der alles Vergnügen im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, so ferne vielleicht nicht Unrecht haben mag und sich nur selbst missverstand, wenn er das intellectuelle und selbst praktische Wohlgefallen zu den Vergnügen zählte. Wenn man den letztern Unterschied vor Augen hat, so kann man sich erklären, wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, selbst missfallen könne (wie die Freude eines dürftigen, aber wohldenkenden Menschen über die Erbschaft von seinem ihn liebenden, aber kargen Vater), oder wie ein tiefer Schmerz dem, der ihn leidet, doch gefallen könne (die Traurigkeit einer Witwe über ihres verdienstvollen Mannes Tod), oder wie ein Vergnügen obenein noch gefallen könne (wie das an Wissenschaften, die wir treiben), oder ein Schmerz

(z. B. Hass, Neid und Rachgierde) uns noch dazu missfallen könne. Das Wohlgefallen oder Missfallen beruht hier auf der Vernunft und ist mit der Billigung oder Missbilligung einerlei; Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder der Aussicht eines, aus welchem Grunde es auch sey, auf ein mögliches Wohl- oder Übelbefinden beruhen.

Alles wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben) vergnügt, weil es das Gefühl der Gesundheit befördert, wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an seinem Gegenstande und selbst an diesem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht, und dieses Vergnügen kann bis zum Affect steigen, obgleich wir an dem Gegenstande selbst kein Interesse, wenigstens kein solches nehmen, das dem Grad des letztern proportionirt wäre. Wir können sie ins Glücksspiel, Tonspiel und Gedankenspiel eintheilen. Das erste fordert ein Interesse, es sey der Eitelkeit oder des Eigennutzes, welches aber bei Weitem nicht so gross ist, als das an der Art, wie wir es uns zu verschaffen suchen; das zweite blos den Wechsel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect, aber ohne den Grad eines Affects hat, und ästhetische Ideen rege macht; das dritte entspringt blos aus dem Wechsel der Vorstellungen, in der Urtheilskraft, wodurch zwar kein Gedanke, der irgend ein Interesse bei sich führte, erzeugt, das Gemüth aber doch belebt wird.

Wie vergnügend die Spiele seyn müssen, ohne dass man nöthig hätte, interessirte Absicht dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unsere Abendgesellschaften; denn ohne Spiel kann sich beinahe keine unterhalten. Aber die Affecte der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns spielen dabei, indem sie jeden Augenblick wechseln, so lebhaft, dass dadurch, als eine innere Motion, das ganze Lebensgeschäft im Körper befördert zu seyn scheint, wie eine dadurch erzeugte Munterkeit des Gemüths es beweist, obgleich weder etwas gewonnen, noch gelernt worden. Aber da das Glücksspiel kein schönes Spiel ist, so wollen wir es hier bei Seite setzen. Aber Musik und Stoff zum Lachen sind zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen, oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am

Ende nichts gedacht wird und die blos durch ihren Wechsel lebhaft vergnügen können, wodurch sie ziemlich klar zu erkennen geben, dass die Belebung in beiden blos körperlich sey, ob sie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und dass das Gefühl der Gesundheit, durch eine jener ihrem Spiele correspondirende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für so fein und geistvoll gepriesene, Vergnügen einer aufgeweckten Gesellschaft ausmacht. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, sondern das beförderte Lebensgeschäft im Körper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit Einem Worte, das Gefühl der Gesundheit (welche sich ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen lässt) machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, dass man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann.

In der Musik geht dieses Spiel von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen (der Objecte für Affecten) von diesen alsdann wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Körper. Im Scherze (der eben sowohl wie jene eher zur angenehmen, als schönen Kunst gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgesammt, so ferne sie sich sinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beschäftigen, und indem der Verstand in dieser Darstellung, darin er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachlässt, so fühlt man die Wirkung dieser Nachlassung im Körper durch die Schwingungen der Organe, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Gesundheit einen wohlthätigen Einfluss hat.

Es muss in Allem, was ein lebhaftes, erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges seyn (woran also der Verstand an sich keinen Wohlgefallen finden kann). Das Lachen ist ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts. Eben diese Verwandlung, die für den Verstand gewiss nicht erfreulich ist, erfreut doch indirect auf einen Augenblick sehr lebhaft; also muss die Ursache in dem Einflusse der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung aufs Gemüth bestehen, und zwar nicht,

so ferne die Vorstellung objectiv ein Gegenstand des Vergnügens ist, wie etwa bei einem, der von einem grossen Handlungsgewinn Nachricht bekommt (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen), sondern lediglich dadurch, dass sie, als blosses Spiel der Vorstellungen, ein Spiel der Lebenskräfte im Körper hervorbringt.

Wenn Jemand erzählt, dass, als ein Indianer an der Tafel eines Engländers in Surat eine Bouteille mit Ale öffnen und alles dieses Bier, in Schaum verwandelt, herausdringen sah und mit vielen Ausrufungen seine grosse Verwunderung anzeigte, auf die Frage des Engländers: was ist denn hier sich so sehr zu verwundern, antwortete: ich wundere mich auch nicht darüber, dass es herausgeht, sondern wie Ihr's habt hinein kriegen können: so lachen wir, und es macht uns eine herzliche Lust, nicht, weil wir uns etwa klüger finden als diesen Unwissenden, oder sonst über Etwas, was uns der Verstand hierin Wohlgefälliges bemerken liesse, sondern unsere Erwartung war gespannt und verschwindet plötzlich in Nichts. Oder wenn der Erbe eines reichen Verwandten diesem sein Leichenbegängniss recht feierlich veranstalten will, und klagt, dass es ihm hiermit nicht recht gelingen wolle; dann sagt er: je mehr ich meinen Trauerleuten Geld gebe, betrübt auszusehen, desto lustiger sehen sie aus: so lachen wir laut, und der Grund liegt darin, dass eine Erwartung sich plötzlich in Nichts verwandelt. Man muss wohl bemerken, dass sie sich nicht in das Gegentheil eines erwarteten Gegenstandes, denn das ist immer Etwas und kann öfters betrüben, sondern in Nichts verwandeln müsse. Denn wenn Jemand uns mit der Erzählung einer Geschichte grosse Erwartung erregt, und wir beim Schlusse die Unwahrheit derselben sofort einsehen, so macht es uns Missfallen, wie z. B. die von Leuten, die vor grossen Gram in Einer Nacht graue Haare bekommen haben sollen; dagegen, wenn auf eine dergleichen Erzählung zur Erwiderung ein anderer Schalk sehr umständlich den Gram eines Kaufmanns erzählt, der, aus Indien mit allem seinen Vermögen in Waaren nach Europa zurückkehrend, in einem schweren Sturm Alles über Bord zu werfen genöthigt wurde und sich dermaassen krämte, dass ihm darüber

in derselben Nacht die Perrüque grau wurde: so lachen wir, und es macht uns Vergnügen, weil wir unsern eigenen Missgriff nach einem für uns übrigens gleichgültigen Gegenstande, oder vielmehr unsere verfolgte Idee, wie einen Ball, noch eine Zeit durch hin und herschlagen, indem wir blos gemeint sind, ihn zu greifen und festzuhalten. Es ist hier nicht die Abfertigung eines Lügners oder Dummkopfs, welche das Vergnügen erweckt; denn auch für sich würde die letztere mit angenommenem Ernst erzählte Geschichte eine Gesellschaft in ein helles Lachen versetzen, und jenes wäre gewöhnlichermaaseen auch der Mühe nicht werth.

Merkwürdig ist, dass in allen solchen Fällen der Spass immer etwas in sich enthalten muss, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher, wenn der Schein in Nichts verschwindet, das Gemüth wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen und so durch schnell hinter einander folgende Anspannung und Abspannung hin und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird, die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmäliges Nachlassen) geschah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige körperliche verursachen muss, die unwillkührlich fortdauert und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion, hervorbringt.

Denn wenn man annimmt, dass mit allen unsern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sey, so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Versetzung des Gemüths bald in einen, bald in den andern Standpunct, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Theile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mittheilt, correspondiren könne, welche (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen) die Luft mit schnell einander folgenden Absätzen ausstösst, und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, die allein und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt. — Voltaire

sagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die Hoffnung und den Schlaf. Er hätte noch das Lachen dazu rechnen können; wenn die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, nur so leicht bei der Hand wären, und der Witz oder die Originalität der Laune, die dazu erforderlich ist, nicht eben so selten wären, als häufig das Talent kopfbrechend, wie mystische Grübler, halsbrechend, wie Genies, oder herzbrechend, wie empfindsame Romanschreiber (auch wohl dergleichen Moralisten), zu dichten.

Man kann also, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen, dass alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlasst wird, welche ästhetische Ideen erwecken, animalische, d. i. körperliche Empfindung, sey, ohne dadurch dem geistigen Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welche kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns), die uns über das Bedürfniss desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edlen des Geschmacks im Mindesten Abbruch zu thun.

Etwas aus beiden Zusammengesetztes findet sich in der Naivetät, die der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Äusserung, und siehe, es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig, und der, welcher sie blicken liess, zu entblössen auch nicht gemeint war. Dass der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserm Urtheile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt, dass gleichsam der Schalk in uns selbst bloss gestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengesetzten Richtungen nach einander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Dass aber Etwas, was unendlich besser, als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens

die Anlage dazu), doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine kurze Zeit Erscheinung ist und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich zugleich ein Bedauern darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl verbinden lässt, und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch die Verlegenheit dessen, der den Stoff dazu hergiebt, darüber, dass er noch nicht nach Menschenweise gewitzigt ist, zu vergüten pflegt. Eine Kunst, naiv zu seyn, ist daher ein Widerspruch; allein die Naivetät in einer erdichteten Person vorzustellen ist wohl möglich und schöne, obzwar auch seltene Kunst. Mit der Naivetät muss offenherzige Einfalt, welche die Natur nur darum nicht verkünstelt, weil sie sich darauf nicht versteht, was Kunst des Umgangs sey, nicht verwechselt werden.

Zu dem, was aufmunternd, mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt und zur Originalität des Geistes, aber eben nicht zum Talent der schönen Kunst gehörig ist, kann auch die launige Manier gezählt werden. Laune im guten Verstande bedeutet nämlich das Talent, sich willkührlich in eine gewisse Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders, als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäss, beurtheilt werden. Wer solchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen ist, ist launisch; wer sie aber willkührlich und zweckmässig (zum Behuf einer lebhaften Darstellung vermittelst eines Lachen erregenden Contrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heisst launig. Diese Manier gehört indessen mehr zur angenehmen als schönen Kunst, weil der Gegenstand der letzteren immer einige Würde an sich zeigen muss, und daher einen gewissen Ernst in der Darstellung, so wie der Geschmack in der Beurtheilung, erfordert.

Der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft

zweiter Abschnitt.

Die Dialektik

der

ästhetischen Urtheilskraft.

§. 54.

Eine Urtheilskraft, die dialektisch seyn soll, muss zuvörderst vernünftelnd seyn, d. i. die Urtheile derselben müssen auf Allgemeinheit und zwar *a priori* Anspruch machen *; denn in solcher Urtheile Entgegensetzung besteht die Dialektik. Daher ist die Unvereinbarkeit ästhetischer Sinnesurtheile (über das Angenehme und Unangenehme) nicht dialektisch. Auch der Widerstreit der Geschmacksurtheile, so ferne sich ein Jeder blos auf seinen eignen Geschmack beruft, macht keine Dialektik des Geschmacks aus; weil Niemand sein Urtheil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt also kein Begriff von einer

* Ein vernünftelndes Urtheil (*judicium ratiocinans*) kann ein jedes heissen, dass sich als allgemein ankündigt; denn so ferne kann es zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen. Ein Vernunfturtheil (*judicium ratiocinatum*) kann dagegen nur ein solches genannt werden, welches als der Schlusssatz von einem Vernunftschlusse, folglich als *a priori* gegründet gedacht wird.

Dialektik übrig, die den Geschmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Kritik des Geschmacks (nicht des Geschmacks selbst) in Ansehung ihrer Principien: da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurtheile überhaupt einander widerstreitende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weise auftreten. Transscendentale Kritik des Geschmacks wird also nur so ferne einen Theil enthalten, der den Namen einer Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft führen kann, wenn sich eine Antinomie der Principien dieses Vermögens vorfindet, welche die Gesetzmässigkeit desselben, mithin auch seine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht.

§. 55.

Vorstellung der Antinomie des Geschmacks.

Der erste Gemeinort des Geschmacks ist in dem Satze, womit sich jeder Geschmacklose gegen Tadel zu verwahren denkt, enthalten; ein Jeder hat seinen eignen Geschmack. Das heisst so viel, als der Bestimmungsgrund dieses Urtheils ist blos subjectiv (Vergnügen oder Schmerz), und das Urtheil hat kein Recht auf die nothwendige Beistimmung Anderer.

Der zweite Gemeinort desselben, der auch von denen sogar gebraucht wird, die dem Geschmacksurtheile das Recht einräumen, für Jedermann gültig auszusprechen, ist: über den Geschmack lässt sich nicht disputiren. Das heisst so viel, als: der Bestimmungsgrund eines Geschmacksurtheils mag zwar auch objectiv seyn, aber lässt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen, mithin kann über das Urtheil selbst durch Beweise nichts entschieden werden, obgleich darüber gar wohl und mit Recht gestritten werden kann. Denn Streiten und Disputiren sind zwar darin einerlei, dass sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, dass

das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin objective Begriffe als Gründe des Urtheils annimmt. Wo dieses aber als unthunlich betrachtet wird, da wird das Disputiren eben sowohl als unthunlich beurtheit.

Man sieht leicht, dass zwischen diesen zwei Gemeinörtern ein Satz fehlt, der zwar nicht sprüchwörtlich im Umlaufe, aber doch in Jedermanns Sinne enthalten ist, nämlich: über den Geschmack lässt sich streiten (obgleich nicht disputiren)), dieser Satz aber enthält das Gegentheil des obersten Satzes. Denn worüber es erlaubt seyn soll, zu streiten, da muss Hoffnung seyn, unter einander überein zu kommen, mithin muss man auf Gründe des Urtheils, die nicht blos Privatgültigkeit haben und also nicht blos subjectiv sind, rechnen können, welchem gleichwohl jener Grundsatz: ein Jeder hat seinen eignen Geschmack, gerade entgegen ist.

Es zeigt sich also in Ansehung des Princips des Geschmacks folgende Antinomie:

1. Thesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe; denn sonst liesse sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden).

2. Antithesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe; denn sonst liesse sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal sreiten (auf die nothwendige Einstimmung Anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen).

§. 56.

Auflösung der Antinomie des Geschmacks.

Es ist keine Möglichkeit, den Widerstreit jener jedem Geschmacksurtheile untergelegten Principien (welche nichts anders sind, als die oben in der Analytik vorgestellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils) zu heben, als dass man zeigt, der Begriff, worauf man

das Object in dieser Art Urtheile bezieht, werde in beiden Maximen der ästhetischen Urtheilskraft nicht in einerlei Sinn genommen; dieser zwiefache Sinn, oder Gesichtspunct der Beurtheilung sey unserer transscendentalen Urtheilskraft nothwendig, aber auch der Schein, in der Vermengung des einen mit dem andern, als natürliche Illusion, unvermeidlich.

Auf irgend einen Begriff muss sich das Geschmacksurtheil beziehen; denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann Anspruch machen. Aber aus einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich seyn, weil ein Begriff entweder bestimmbar oder auch an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar seyn kann. Von der ersten Art ist der Verstandesbegriff, der durch Prädicate der sinnlichen Anschauung, die ihm correspondiren kann, bestimmbar ist; von der zweiten aber der transscendentale Vernunftbegriff, von dem Übersinnlichen, was aller jener Anschauung zum Grunde liegt, der also weiter nicht bestimmt werden kann.

Nun geht das Geschmacksurtheil auf Gegenstände der Sinne, aber nicht, um einen Begriff derselben für den Verstand zu bestimmen; denn es ist kein Erkenntnissurtheil. Es ist daher, als aufs Gefühl der Lust bezogene anschauliche einzelne Vorstellung, nur ein Privaturtheil und so ferne würde es seiner Gültigkeit nach auf das urtheilende Individuum allein beschränkt seyn: der Gegenstand ist für mich ein Gegenstand des Wohlgefallens, für Andre mag es sich anders verhalten; — ein Jeder hat seinen Geschmack.

Gleichwohl ist ohne Zweifel im Geschmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objects (zugleich auch des Subjects) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieser Art Urtheile, als nothwendig für Jedermann, gründen, welcher nothwendig irgend ein Begriff zum Grunde liegen muss, aber ein Begriff, der sich gar nicht durch Anschauung bestimmen, durch den sich nichts erkennen, mithin auch kein Beweis für das Geschmacks-

urtheil führen lässt. Ein dergleichen Begriff aber ist der blosse reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnenobjecte mithin Erscheinung zum Grunde liegt. Denn nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wäre der Begriff, worauf es sich gründet, eine nur blos verworrener Verstandesbegriff, etwa von Vollkommenheit, dem man correspondirend die sinnliche Anschauung des Schönen geben könnte, so würde es wenigstens an sich möglich seyn, das Geschmacksurtheil auf Beweise zu gründen, welches der Thesis widerspricht.

Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einen Begriff (eines Grundes überhaupt von der sujectiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objects erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniss untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes, Urtheil), weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann.

Es kommt bei der Auflösung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, dass zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze einander in der That nicht widersprechen, sondern neben einander bestehen können, wenn gleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unser Erkenntnissvermögen übersteigt. Dass dieser Schein auch natürlich und der menschlichen Vernunft unvermeidlich sey, ingleichen warum er es sey und bleibe, ob er gleich nach der Auflösung des Scheinwiderspruchs nicht betrügt, kann hieraus auch begreiflich gemacht werden.

Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urtheils sich gründen muss, in bei-

den widerstreitenden Urtheilen in einerlei Bedeutung und sagen doch von ihm zwei entgegengesetzte Prädicate aus. In der Thesis sollte es daher heissen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe, in der Antithesis aber: das Geschmacksurtheil gründet sich doch auf einen, ob zwar unbestimmten, Begriff (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen), und alsdann wäre zwischen ihnen kein Widerstreit.

Mehr, als diesen Widerstreit in den Ansprüchen und Gegenansprüchen des Geschmacks zu heben, können wir nicht leisten. Ein bestimmtes objectives Princip des Geschmacks, wonach die Urtheile desselben geleitet, geprüft und bewiesen werden könnten, zu geben, ist schlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geschmacksurtheil. Das subjective Princip, nämlich die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträthselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden.

Der hier aufgestellten und ausgeglichenen Antinomie liegt der richtige Begriff des Geschmacks, nämlich als einer blos reflectirenden ästhetischen Urtheilskraft, zum Grunde, und da wurden beide dem Scheine nach widerstreitende Grundsätze mit einander vereinigt, indem beide wahr seyn können, welches auch genug ist. Würde dagegen zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks (wegen der Einzelnheit der Vorstellung, die dem Geschmacksurtheil zum Grunde liegt), wie von Einigen geschieht, die Annehmlichkeit, oder wie Andere (wegen der Allgemeingültigkeit desselben) wollen, das Princip der Vollkommenheit angenommen und die Definition des Geschmacks danach eingerichtet, so entspringt daraus eine Antinomie, die schlechterdings nicht auszugleichen ist, als so, dass man zeigt, dass beide einander (aber nicht blos contradictorisch) entgegenstehende Sätze falsch sind; welches dann beweist, dass der Begriff, worauf ein jeder gegründet ist, sich selbst widerspreche. Man sieht also,

dass die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft einen ähnlichen Gang nehme, als den die Kritik in Auflösung der Antinomien der reinen theoretischen Vernunft befolgte, und dass, eben so hier und auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Antinomien wider Willen nöthigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Übersinnlichen den Vereinigungspunct aller unserer Vermögen *a priori* zu suchen; weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.

Anmerkung I.

Da wir in der Transscendentalphilosophie so oft Veranlassung finden, Ideen von Verstandesbegriffen zu unterscheiden, so kann es von Nutzen seyn, ihrem Unterschiede angemessene Kunstausdrücke einzuführen. Ich glaube, man werde nichts dawider haben, wenn ich welche in Vorschlag bringe. — Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind, nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, so ferne sie doch nie eine Erkenntniss desselben werden können. Sie sind entweder nach einem blos subjectiven Princip der Übereinstimmung der Erkenntnissvermögen unter einander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine Anschauung bezogen und heissen alsdann ästhetische, oder nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen und können doch nie eine Erkenntniss des Gegenstandes abgeben und heissen Vernunftideen, in welchem Falle der Begriff ein transscendenter Begriff ist, welcher vom Verstandesbegriffe, dem jederzeit eine adäquat correspondirende Erfahrung untergelegt werden kann und der darum immanent heisst, unterschieden ist.

Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntniss werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntniss werden, weil sie einen Be-

griff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Nun glaube ich, man könne die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen indemonstrabeln Begriff der Vernunft nennen. Von beiden wird vorausgesetzt, dass sie nicht etwa gar grundlos, sondern (nach der obigen Erklärung einer Idee überhaupt) gewissen Principien der Erkenntnissvermögen, dazu sie gehören (jene den subjectiven, diese objectiven Principien), gemäss erzeugt seyen.

Verstandesbegriffe müssen, als solche, jederzeit demonstrabel seyn, d. i. der ihnen correspondirende Gegenstand muss jederzeit in der Anschauung (reinen oder empirischen) gegeben werden können; denn dadurch allein können sie Erkenntnisse werden. Der Begriff der Grösse kann in der Raumesanschauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie u. s. w. gegeben werden; der Begriff der Ursache, an der Undurchdringlichkeit, dem Stosse der Körper u. s. w.; mithin können beide durch eine empirische Anschauung belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beispiele gewiesen (demonstrirt, aufgezeigt) werden, und dieses muss geschehen können; widrigenfalls man nicht gewiss ist, ob der Gedanke nicht leer, d. i. ohne alles Object sey.

Man bedient sich in der Logik der Ausdrücke des Demonstrabeln oder Indemonstrabeln gemeiniglich nur in Ansehung der Sätze, da die ersteren besser durch die Benennung der nur mittelbar, die zweiten der unmittelbar-gewissen Sätze könnten bezeichnet werden; denn die reine Philosophie hat auch Sätze von beiden Arten, wenn darunter beweisfähige und beweisunfähige wahre Sätze verstanden werden: aber aus Gründen *a priori* kann sie, als Philosophie, zwar beweisen, aber nicht demonstriren, wenn man nicht ganz und gar von der Wortbedeutung abgehen will, nach welcher demonstriren (*ostendere, exhibere*) so viel heisst, als (es sey im Beweisen oder auch blos im Definiren) seinen Begriff zugleich in der Anschauung darstellen, welche, wenn sie Anschauung *a priori* ist, das Construiren desselben heisst, ist diese aber auch empirisch,

gleichwohl die Vorzeigung des Objects ist, durch welche dem Begriffe die objective Realität gesichert wird. So sagt man von einem Anatomiker: er demonstrire das menschliche Auge, wenn er den Begriff, den er vorher discursiv vorgetragen hat, vermittelst der Zergliederung dieses Organs anschaulich macht.

Diesem zu Folge ist der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt, oder auch von dem, was unserer Willkühr in Beziehung auf moralische Gesetze zum Grunde gelegt werden muss, nämlich der transscendentalen Freiheit, schon der Species nach ein indemonstrabler Begriff und Vernunftidee, Tugend aber dem Grade nach, weil dem ersteren an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Correspondirendes gegeben werden kann, in der zweiten aber kein Erfahrungsproduct jener Causalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorschreibt.

So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft, mit ihren Anschauungen, den gegebenen Begriff nicht erreicht, so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe, nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet. Da nun eine Vorstellung der Einbildungkraft auf Begriffe bringen so viel heisst, als sie exponiren: so kann die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung derselben (in ihrem freien Spiele) genannt werden. Ich werde von dieser Art Ideen in der Folge noch Einiges auszuführen Gelegenheit haben; jetzt bemerke ich nur: dass beide Arten von Ideen, die Vernunftideen sowohl als die ästhetischen, ihre Principien haben müssen und zwar beide in der Vernunft, jene in den objectiven, diese in den subjectiven Principien ihres Gebrauchs.

Man kann diesem zu Folge Genie auch durch das Vermögen ästhetischer Ideen erklären, wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Producten des Genies die Natur (des Subjects), nicht ein überlegter Zweck, der Kunst (der Hervorbringung des Schönen) die Regel giebt. Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurtheilt werden muss, sondern nach der zweckmässigen Stimmung der Einbildungskraft zur Übereinstimmnng mit dem Vermögen der Begriffe über-

haupt, so kann nicht Regel und Vorschrift, sondern nur das, was blos Natur im Subjecte ist, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefasst werden kann, d. i. das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen (welches kein Verstandesbegriff erreicht), folglich das, worauf in Beziehung alle unsere Erkenntnissvermögen zusammenstimmend zu machen der letzte durch das Intelligibele unserer Natur gegebene Zweck ist, jener ästhetischen aber unbedingten Zweckmässigkeit in der schönen Kunst, die Jedermann gefallen zu müssen rechtmässigen Anspruch machen soll, zum subjectiven Richtmaase dienen. So ist es auch allein möglich, dass dieser, der man kein objectives Princip vorschreiben kann, ein subjectives und doch allgemeingültiges Princip *a priori* zum Grunde liege.

Anmerkung II.

Folgende wichtige Bemerkung bietet sich hier von selbst dar: dass es nämlich dreierlei Arten der Antinomie der reinen Vernunft gebe, die aber alle darin übereinkommen, dass sie dieselbe zwingen, von der sonst sehr natürlichen Voraussetzung, die Gegenstände der Sinne für die Dinge an sich selbst zu halten, abzugehen, sie vielmehr blos für Erscheinungen gelten zu lassen und ihnen ein intelligibles Substrat (etwas Übersinnliches, wovon der Begriff nur Idee ist und keine eigentliche Erkenntniss zulässt) unterzulegen. Ohne eine solche Antinomie würde die Vernunft sich niemals zu Annehmung eines solchen das Feld ihrer Speculation so sehr verengenden Princips und zu Aufopferungen, wobei so viele sonst sehr schimmernde Hoffnungen gänzlich verschwinden müssen, entschliessen können; denn selbst jetzt, da sich ihr zur Vergütung dieser Einbusse ein um desto grösserer Gebrauch in praktischer Rücksicht eröffnet, scheint sie sich nicht ohne Schmerz von jenen Hoffnungen trennen und von der alten Anhänglichkeit losmachen zu können.

Dass es drei Arten der Antinomie giebt, hat seinen Grund darin, dass es drei Erkenntnissvermögen, Verstand, Urtheils-

kraft und Vernunft, giebt, deren jedes (als oberes Erkenntnissvermögen) seine Principien *a priori* haben muss, da denn die Vernunft, so ferne sie über diese Principien selbst und ihren Gebrauch urtheilt, in Ansehung ihrer aller zu dem gegebenen bedingten unnachlasslich das Unbedingte fordert, welches sich doch nie finden lässt, wenn man das Sinnliche, als zu den Dingen an sich selbst gehörig betrachtet und ihm nicht vielmehr, als blosser Erscheinung, etwas Übersinnliches (das intelligibele Substrat der Natur ausser uns und in uns) als Sache an sich selbst unterlegt. Da giebt es dann 1. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf fürs Erkenntnissvermögen; 2. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urtheilskraft fürs Gefühl der Lust und Unlust; 3. eine Antinomie in Ansehung des praktischen Gebrauchs der an sich selbst gesetzgebenden Vernunft fürs Begehrungsvermögen: so ferne alle diese Vermögen ihre oberen Principien *a priori* haben und, gemäss einer unumgänglichen Forderung der Vernunft, nach diesen Principien auch unbedingt müssen urtheilen und ihr Object sollen bestimmen können.

In Ansehung zweier Antinomien, der des theoretischen und der des praktischen Gebrauchs, jener obern Erkenntnissvermögen haben wir die Unvermeidlichkeit derselben, wenn dergleichen Urtheile nicht auf ein übersinnliches Substrat der gegebenen Objecte, als Erscheinungen, zurücksehen, dagegen aber auch die Auflöslichkeit derselben, sobald das Letztere geschieht, schon anderwärts gezeigt. Was nun die Antinomie im Gebrauche der Urtheilskraft, gemäss der Forderung der Vernunft und deren hier gegebene Auflösung betrifft, so giebt es kein anderes Mittel, derselben auszuweichen, als entweder zu leugnen, dass dem ästhetischen Geschmacksurtheile irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liege, dass aller Anspruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Beistimmung grundloser leerer Wahn sey und ein Geschmacksurtheil nur so ferne für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es sich trifft, dass Viele in Ansehung desselben übereinkommen und auch dieses eigent-

lich nicht um deswillen, weil man hinter dieser Einstimmung ein Princip *a priori* vermuthet, sondern (wie im Gaumengeschmack) weil die Subjecte zufälliger Weise gleichförmig organisirt sind; oder man müsste annehmen, dass das Geschmacksurtheil eigentlich ein verstecktes Vernunfturtheil, über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannigfaltigen in ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit sey, mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieser unserer Reflexion anhängt, ästhetisch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologisch sey, in welchem Falle man die Auflösung der Antinomie durch transscendentale Ideen für unnöthig und nichtig erklären und so mit den Objecten der Sinne nicht als blossen Erscheinungen, sondern auch als Dingen an sich selbst jene Geschmacksgesetze vereinigen könnte. Wie wenig aber die eine sowohl als die andere Ausflucht verschlage, ist an mehrern Orten in der Exposition der Geschmacksurtheile gezeigt worden.

Räumt man aber unserer Deduction wenigstens so viel ein, dass sie auf dem rechten Wege geschehe, wenn gleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht sey, so zeigen sich drei Ideen: erstlich des Übersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur; zweitens eben desselben, als Princips der subjectiven Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen; drittens eben desselben als Princips der Zwecke der Freiheit und Princips der Übereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen.

§. 57.

Vom Idealismus der Zweckmässigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Princip der ästhetischen Urtheilskraft.

Man kann zuvörderst das Princip des Geschmacks entweder darin setzen, dass dieser jederzeit nach empirischen Bestimmungsgründen und also nach solchen, die nur *a posteriori* durch Sinne gegeben werden, oder man kann einräumen, dass er aus einem Grunde *a priori* ur-

theile. Das Erstere wäre der Empirism der Kritik des Geschmacks, das Zweite der Rationalism derselben. Nach dem ersten wäre das Object unseres Wohlgefallens nicht vom Angenehmen; nach dem zweiten, wenn das Urtheil auf bestimmten Begriffen beruhte, nicht vom Guten unterschieden, und so würde alle Schönheit aus der Welt weggeleugnet und nur ein besonderer Name, vielleicht für eine gewisse Mischung von beiden vorgenannten Arten des Wohlgefallens, an dessen Statt übrig bleiben. Allein wir haben gezeigt, dass es auch Gründe des Wohlgefallens *a priori* gebe, die also mit dem Princip des Rationalism zusammen bestehen können, ungeachtet sie nicht in bestimmte Begriffe gefasst werden können.

Der Rationalism des Princips des Geschmacks ist dagegen entweder der des Realism der Zweckmässigkeit, oder des Idealism derselben. Weil nun ein Geschmacksurtheil kein Erkenntnissurtheil und Schönheit keine Beschaffenheit des Objects, für sich betrachtet, ist, so kann der Rationalism des Princips des Geschmacks niemals darin gesetzt werden, dass die Zweckmässigkeit in diesem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. dass das Urtheil theoretisch, mithin auch logisch (wenn gleich nur in einer verworrenen Beurtheilung) auf die Vollkommenheit des Objects, sondern nur ästhetisch, auf die Übereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt, im Subjecte gehe. Folglich kann, selbst nach dem Princip des Rationalism, das Geschmacksurtheil und der Unterschied des Realism und Idealism desselben nur darin gesetzt werden, dass entweder jene subjective Zweckmässigkeit im erstern Falle als wirklicher (absichtlicher) Zweck der Natur (oder der Kunst), mit unserer Urtheilskraft übereinzustimmen, oder nur als eine, ohne Zweck, von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmässige Übereinstimmung zu dem Bedürfnisse der Urtheilskraft, in Ansehung der Natur und ihrer nach besondern Gezetzen erzeugten Formen, angenommen werde.

Dem Realism der ästhetischen Zweckmässigkeit der Natur, da man nämlich annehmen möchte, dass der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ursache, nämlich ein Zweck zu Gunsten unserer Einbildungskraft, zum Grunde gelegen habe, reden die schönen Bildungen im Reiche der organisirten Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Gestalten ganzer Gewächse, die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unsern Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der thierischen Bildungen von allerlei Gattungen, vornämlich die unsern Augen so wohlgefällige und reizende Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammensetzung von Farben (an Phasan, Schaalthieren, Insecten, bis zu den gemeinsten Blumen), die, indem sie blos die Oberfläche und auch an dieser nicht einmal die Figur der Geschöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derselben erforderlich seyn könnte, betreffen, gänzlich auf äussere Beschauung abgezweckt zu seyn scheinen, geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unsere ästhetische Urtheilskraft ein grosses Gewicht.

Dagegen widersetzt sich dieser Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnöthige Vervielfältigung der Principien nach aller Möglichkeit zu verhüten, sondern die Natur zeigt in ihren freien Bildungen überall so viel mechanischen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unserer Urtheilskraft gleichsam gemacht zu seyn scheinen, ohne den geringsten Grund zur Vermuthung an die Hand zu geben, dass es dazu noch etwas mehr, als ihres Mechanism, blos als Natur, bedürfe, wonach sie, auch ohne alle ihr zum Grunde liegende Idee, für unsere Beurtheilung zweckmässig seyn können. Ich verstehe aber unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüssigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen blos der Wärmematerie), das Übrige im Festwerden eine bestimmte Ge-

stalt, oder Gewebe (Figur oder Textur), annimmt, die, nach der specifischen Verschiedenheit der Materien, verschieden, in eben derselben aber genau dieselbe ist. Hierzu aber wird, was man unter einer wahren Flüssigkeit jederzeit versteht, nämlich dass die Materie in ihr völlig aufgelöst, d. i. nicht als ein blosses Gemenge fester und darin blos schwebender Theile anzusehen sey, vorausgesetzt.

Die Bildung geschieht alsdann durch Anschiessen, d. i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmäligen Übergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Übergang auch das Krystallisiren genannt wird. Das gemeinste Beispiel von dieser Art Bildung ist das gefrierende Wasser, in welchem sich zuerst gerade Eisströhlchen erzeugen, die in Winkeln von 60 Grad sich zusammenfügen, indessen sich andere an jedem Punct derselben eben so ansetzen, bis Alles zu Eis geworden ist, so dass während dieser Zeit das Wasser zwischen den Eisströhlchen nicht allmälig zäher wird, sondern so vollkommen flüssig ist, als es bei weit grösserer Wärme seyn würde und doch die völlige Eiskälte hat. Die sich absondernde Materie, die im Augenblicke des Festwerdens plötzlich entwischt, ist ein ansehnliches Quantum von Wärmestoff, dessen Abgang, da es blos zum flüssig Seyn erfordert wurde, dieses nunmehrige Eis nicht im Mindesten kälter, als das kurz vorher in ihm flüssige Wasser, zurück lässt.

Viele Salze, ingleichen Steine, die eine krystallinische Figur kaben, werden eben so von einer im Wasser, wer weiss durch was für Vermittelung, aufgelösten Erdart erzeugt. Eben so bilden sich die drusigen Configurationen vieler Minern, des würflichten Bleiglanzes, des Rothgüldenerzes u. d. gl. allem Vermuthen nach auch im Wasser und durch Anschiessen der Theile, indem sie durch irgend eine Ursache genöthigt werden, dieses Vehikel zu verlassen und sich unter einander in bestimmte äussere Gestalten zu vereinigen.

Aber auch innerlich zeigen alle Materien, welche blos durch Hitze flüssig waren und durch Erkalten Festigkeit angenommen haben, im Bruche eine bestimmte Textur und lassen daraus urtheilen, dass, wenn nicht ihr eignes Gewicht oder Luftberührung es gehindert hätte, sie auch äusserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt würden gewiesen haben, dergleichen man an einigen Metallen, die nach der Schmelzung äusserlich erhärtet, inwendig aber noch flüssig waren, durch Abzapfen des inneren noch flüssigen Theils und nunmehrigen ruhigen Anschiessen des übrigen inwendig zurückgebliebenen, beobachtet hat. Viele von jenen mineralischen Krystallisationen, als die Spatdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüthe, geben oft überaus schöne Gestalten, wie sie die Kunst nur immer ausdenken möchte, und die Glorie in der Höhle von Antiparos ist blos das Product eines sich durch Gypslager durchsickernden Wassers.

Das Flüssige ist, allem Ansehen nach, überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, so ferne sie sich in Ruhe formt, freilich zwar in der letztern zuvörderst nach einer gewissen ursprünglichen, auf Zwecke gerichteten Anlage (die, wie im zweiten Theile gewiesen werden wird, nicht ästhetisch, sondern teleologisch, nach dem Princip des Realism beurtheilt werden muss), aber nebenbei doch auch vielleicht als, dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäss, anschiessend und sich in Freiheit bildend. So wie nun die in einer Atmosphäre, welche ein Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelösten wässrigen Flüssigkeiten, wenn sich die letzteren durch Abgang der Wärme von jener scheiden, Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der dermaligen Luftmischung von oft sehr künstlichscheinender und überaus schöner Figur sind, so lässt sich, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, wohl denken: dass, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln,

ihrer Gestalt sowohl als Farbe nach, betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit, ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch- zweckmässig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Was aber das Princip der **Idealität** der Zweckmässigkeit im Schönen der Natur als dasjenige, welches wir im ästhetischen Urtheile selbst jederzeit zum Grunde legen und welches uns keinen Realism eines Zwecks derselben, für unsere Vorstellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweist, ist, dass wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaass derselben *a priori* in uns selbst suchen und die ästhetische Urtheilskraft in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sey oder nicht, selbst gesetzgebend ist, welches bei Annehmung des Realism der Zweckmässigkeit der Natur nicht statt finden kann; weil wir da von der Natur lernen müssten, was wir schön zu finden hätten und das Geschmacksurtheil empirischen Principien unterworfen seyn würde. Denn in einer solchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objective Zweckmässigkeit der Natur seyn, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte und nicht eine subjective Zweckmässigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte, wo es Gunst ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht eine solche, die sie uns erzeugt. Die Eigenschaft der Natur, dass sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmässigkeit in dem Verhältnisse unsere Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Producte derselben wahrzunehmen und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingültig erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck seyn, oder vielmehr von uns als ein solcher beurtheilt werden; weil sonst das Urtheil, das dadurch bestimmt wurde, Heteronomie und

nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei seyn und Autonomie zum Grunde haben würde.

In der schönen Kunst ist das Princip des Idealism der Zweckmässigkeit noch deutlicher zu erkennen. Denn dass hier nicht ein ästhetischer Realism derselben, durch Empfindungen (wobei sie statt schöner blos angenehme Kunst seyn würde), angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein. Allein dass das Wohlgefallen durch ästhetische Ideen nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke (als mechanisch absichtliche Kunst) abhängen müsse, folglich, selbst im Rationalism des Princips, Idealität der Zwecke, nicht Realität derselben zum Grunde liege, leuchtet auch schon dadurch ein, dass schöne Kunst, als solche, nicht als ein Product des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies betrachtet werden muss, und also durch ästhetische Ideen, welche von Vernunftideen bestimmter Zwecke wesentlich unterschieden sind, ihre Regel bekomme.

So wie die Idealität der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, dass ihre Formen *a priori* bestimmt werden können, so ist auch der Idealism der Zweckmässigkeit, in Beurtheilung des Schönen der Natur und der Kunst, die einzige Voraussetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurtheils, welches *a priori* Gültigkeit für Jedermann fordert (ohne doch die Zweckmässigkeit, die am Objecte vorgestellt wird, auf Begriffe zu gründen), erklären kann.

§. 58.

Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Die Realität unserer Begriffe darzuthun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heissen die letzteren Beispiele. Sind jene reine Verstandes-Begriffe, so werden die letzteren Schemate ge-

nannt. Verlangt man gar, dass die objective Realität der Vernunftbegriffe, d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargethan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Alle Hypotypose (Darstellung, *subjectio sub adspectum)*, als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand fasst, die correspondirende Anschauung *a priori* gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen seyn kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft, demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, blos analogisch, d. i. mit ihm blos der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt.

Es ist ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts symbolisch, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die schematische und in die symbolische Vorstellungsart eingetheilt werden. Beide sind Hypotyposen, d. i. Darstellungen *(exhibitio)*, nicht blosse Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects Gehöriges enthalten, sondern nur jenen, nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft, mithin in subjectiver Absicht, zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen sind entweder Worte, oder sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen, als blosse Ausdrücke für Begriffe *.

* Das Intuitive der Erkenntniss muss dem Discursiven (nicht dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das Erstere ist nun entweder schematisch, durch Demonstration, oder symbolisch, als Vorstellung nach einer blossen Analogie.

Alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die erstern directe, die zweiten indirecte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersten thun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urtheilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die blosse Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine blosse Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen der Regel über beide und ihre Causalität zu reflectiren. Das Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinandergesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient; allein hier ist nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern blos ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter Grund (Stütze, Basis), Abhängen (von oben gehalten werden), woraus fliessen (statt folgen), Substanz (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst einer directen Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann. Wenn man eine blosse Vorstellungsart schon Erkenntniss nennen darf (wel-

ches, wenn sie ein Princip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes, was er an sich, sondern praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmässigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist), so ist alle unsere Erkenntniss von Gott blos symbolisch, und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille u. s. w., die allein an Weltwesen ihre objective Realität beweisen, für schematisch nimmt, geräth in den Anthropomorphism, so wie, wenn er alles Intuitive weglässt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht, erkannt wird.

Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die Jedermann natürlich ist und die auch Jedermann Andern als Pflicht zumuthet) gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes Andern Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredelung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist und Anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzt. Das ist das Intelligibele, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnissvermögen zusammenstimmen, ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urtheilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurtheilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen; sie giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut, und sieht sich sowohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjecte, als wegen der äussern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjecte selbst, und ausser ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem

praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird. Wir wollen einige Stücke dieser Analogie anführen, indem wir zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt lassen.

1. Das Schöne gefällt unmittelbar (aber nur in der reflectirenden Anschauung, nicht, wie Sittlichkeit im Begriffe). 2. Es gefällt ohne alles Interesse (das Sittlichgute zwar nothwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, das vor dem Urtheile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern das dadurch allererst bewirkt wird). 3. Die Freiheit der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurtheilung des Schönen mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (im moralischen Urtheile wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht). 4. Das subjective Princip der Beurtheilung des Schönen wird als allgemein, d. i. für Jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich, vorgestellt (das objective Princip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjects und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt). Daher ist das moralische Urtheil nicht allein bestimmter constitutiver Principien fähig, sondern ist nur durch Gründung der Maximen auf dieselbe und ihre Allgemeinheit möglich.

Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich, und wir benennen schöne Gegenstände der Natur, oder der Kunst, oft mit Namen, die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstseyn eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes Analogisches enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen

Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmässig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt.

§. 59.

Anhang.

Von der Methodenlehre des Geschmacks.

Die Eintheilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, läst sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden, weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt, noch geben kann, und das Urtheil des Geschmacks nicht durch Principien bestimmbar ist. Denn was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf Wahrheit in der Darstellung ihres Objects geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Es giebt also für die schöne Kunst nur eine Manier *(modus)*, nicht Lehrart *(methodus)*. Der Meister muss es vormachen, was und wie es der Schüler zu Stande bringen soll, und die allgemeinen Regeln, darunter er zuletzt sein Verfahren bringt, können eher dienen, die Hauptmomente desselben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als sie ihm vorzuschreiben. Hierbei muss dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden, welches die Kunst vor Augen haben muss, ob sie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriffe, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist, und durch scharfe Kritik kann verhütet werden, dass die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, von

ihm sofort für Urbilder und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muster der Nachahmung gehalten, und so das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in ihrer Gesetzmässigkeit erstickt werde, ohne welche keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger sie beurtheilender eigener Geschmack möglich ist.

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, so ferne es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt, vermuthlich weil Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können, bedeutet, welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet. Das Zeitalter sowohl, als die Völker, in welchen der rege Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht, mit den grossen Schwierigkeiten rang, welche die schwere Aufgabe, Freiheit (und also auch Gleichheit) mit einem Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht als Furcht) zu vereinigen, umgeben, ein solches Zeitalter und ein solches Volk musste die Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetsten Theils mit dem roheren, die Abstimmung der Erweiterung und Verfeinerung der ersteren zur natürlichen Einfalt und Originalität der letzteren, und auf diese Art dasjenige Mittel zwischen der höheren Cultur und der genügsamen Natur zuerst erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzugebenden Maassstab auch für den Geschmack, als allgemeinen Menschensinn, ausmacht.

Schwerlich wird ein späteres Zeitalter jene Muster entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe seyn wird, und sich zuletzt, ohne bleibende Beispiele von

ihr zu haben, kaum einen Begriff von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur in einem und demselben Volke zu machen im Stande seyn möchte.

Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen, vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide, ist, davon auch und der darauf zu gründenden grösseren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moralische heisst) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack als für die Menschheit überhaupt, nicht blos für jedes sein Privatgefühl, gültig erklärt: so leuchtet ein, dass die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sey; mit welchem in Einstimmung die Sinnlichkeit gebracht, der ächte Geschmack allein eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

Der

Kritik der Urtheilskraft

zweiter Theil.

Kritik

der

teleologischen Urtheilskraft.

Der

Kritik der Urtheilskraft

zweyter Theil.

Kritik

der

teleologischen Urtheilskraft.

§. 60.

Von der objectiven Zweckmässigkeit der Natur.

Man hat nach transscendentalen Principien guten Grund, eine subjective Zweckmässigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen zur Fasslichkeit für die menschliche Urtheilskraft, und der Möglichkeit der Verknüpfung der besondern Erfahrungen, in einem System derselben anzunehmen, wo dann unter den vielen Producten derselben auch solche als möglich erwartet werden können, die, als ob sie ganz eigentlich für unsere Urtheilskraft angelegt wären, eine solche specifische, ihr angemessene Form enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemüthskräfte (die im Gebrauche dieses Vermögens im Spiele sind) gleichsam zu stärken und zu unterhalten dienen, und denen man daher den Namen schöner Formen beilegt.

Dass aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sey, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne. Denn im obigen Falle konnte die Vorstellung der Dinge, weil sie Etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmässigen Stimmung unserer Erkenntnissvermögen geschickt und tauglich, ganz wohl auch *a priori* gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unsrigen sind und die auch der Natur (welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen) nicht zukommen, doch eine besondere Art der Causalität, wenigstens eine ganz eigene Gesetzmässigkeit derselben ausmachen können oder sollen, lässt sich *a priori* gar nicht mit einigem

Grunde präsumiren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müsste denn eine Vernünftelei vorhergegangen seyn, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntniss hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objectiven Gründen zu erkennen.

Überdies ist die objective Zweckmässigkeit, als Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur, so weit davon entfernt, mit dem Begriffe derselben nothwendig zusammenzuhängen, dass sie vielmehr gerade das ist, worauf man sich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derselben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweisen. Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt, so sagt man, dass dieses Alles nach dem blossen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sey, d. i. dass sich die Natur, als blosser Mechanism betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stossen, und man also ausser dem Begriffe der Natur, nicht in demselben, den mindesten Grund dazu *a priori* allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwohl wird die teleologische Beurtheilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen, aber nur, um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaassen, sie danach zu erklären. Sie gehört also zur reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Princip mehr, die Erscheinungen

derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blossen Mechanism derselben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) belegen wäre, Causalität in Ansehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eignes Vermögen technisch denken; dagegen wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beilegen, ihre Causalität als blinder Mechanism vorgestellt werden müsste. Würden wir dagegen der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht blos ein regulatives Princip für die blosse Beurtheilung der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch constitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde legen, so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende, sondern die bestimmende Urtheilskraft gehören; alsdann aber in der That gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören (wie der der Schönheit als formaler subjectiver Zweckmässigkeit), sondern, als Vernunftbegriff, eine neue Causalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Erste Abtheilung.

Analytik

der teleologischen Urtheilskraft.

§. 61.

Von der objectiven Zweckmässigkeit, die blos formal ist, zum Unterschiede von der materialen.

Alle geometrischen Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objective Zweckmässigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art an sich. Die Zweckmässigkeit ist hier offenbar objectiv und intellectuell, nicht aber blos subjectiv und ästhetisch. Denn sie drückt die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten aus und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmässigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenstande selbst nicht möglich, d. i. er wird nicht blos in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen.

In einer so einfachen Figur, als der Cirkel ist, liegt der Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherlei Zurüstung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen

Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergiebt. Ist es z. B. darum zu thun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zu construiren, so ist die Aufgabe unbestimmt, d. i. sie lässt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen. Allein der Cirkel befasst sie doch alle insgesammt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die dieser Bedingung gemäss sind. Oder zwei Linien sollen sich einander so schneiden, dass das Rechteck aus den zwei Theilen der einen, dem Rechteck aus den zwei Theilen der andern gleich sey: so hat die Auflösung der Aufgabe dem Ansehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die sich innerhalb des Cirkels, dessen Umkreis jede derselben begrenzt, schneiden, theilen sich von selbst in dieser Proportion. Die andern krummen Linien geben wiederum andere zweckmässige Auflösungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Construction ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelschnitte für sich und in Vergleichung mit einander sind fruchtbar an Principien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt. — Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen, wozu denn diese Kenntniss nutzen sollte, z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurfslinie schwerer Körper (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angesehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipse, ohne zu ahnden, dass auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden sey, und ohne ihr Gesetz in verschiedenen Entfernungen vom Anziehungspuncte zu kennen, welches macht, dass sie diese Linie in freier Bewegung beschreiben. Während dessen, dass sie hierin, ihnen selbst unbewusst, für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweckmässigkeit in dem Wesen der Dinge, die sie

doch völlig *a priori* in ihrer Nothwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, gerieth über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Princip schöpfen zu können (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Musik spielt), in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinschaft mit dem Ursprung aller Wesen erklärlich zu seyn schienen. Kein Wunder, dass er den der Messkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloss, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden Anschauung abzuleiten dachte. Denn in der Nothwendigkeit dessen, was zweckmässig ist, und was so beschaffen ist, als ob es für unsern Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, was gleichwohl dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint, ohne auf unsern Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der grossen Bewunderung der Natur, nicht sowohl ausser uns, als in unserer eigenen Vernunft, wobei es wohl verzeihlich ist, dass diese Bewunderung durch Missverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte.

Diese intellectuelle Zweckmässigkeit aber, ob sie gleich objectiv ist (nicht wie die ästhetische subjectiv) lässt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als blos formale (nicht reale), d. i. als Zweckmässigkeit, ohne dass doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nöthig wäre, gar wohl, aber nur im Allgemeinen begreifen. Die Cirkelfigur ist eine Anschauung, die durch den Verstand nach einem Princip bestimmt worden: die Einheit dieses Princips, welches ich willkührlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anschauuug (den Raum), die gleichfalls blos als Vor-

stellung und zwar *a priori* in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler sich aus der Construction jenes Begriffs ergebender Regeln, die in mancherlei möglicher Absicht zweckmässig sind, begreiflich, ohne dieser Zweckmässigkeit einen Zweck, oder irgend einen andern Grund derselben unterlegen zu dürfen. Es ist hiermit nicht so bewandt, als wenn ich in einem, in gewisse Grenzen eingeschlossenen Inbegriffe von Dingen ausser mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmässigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge u. s. w. anträfe, welche ich *a priori* aus meiner beliebigen Umgrenzung eines Raums zu folgern nicht hoffen kann, weil es existirende Dinge sind, die empirisch gegeben seyn müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine blosse nach einem Princip *a priori* bestimmte Vorstellung in mir. Daher die letztere (empirische) Zweckmässigkeit, als real, von dem Begriffe eines Zwecks abhängig ist.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Wesen der Dinge (so ferne ihre Begriffe construirt werden können) wahrgenommenen Zweckmässigkeit lässt sich sehr wohl und zwar als rechtmässig einsehen. Die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit (aus einem Princip) diese Bewunderung erregt, sind insgesammt synthetisch und folgen nicht aus einem Begriffe des Objects, z. B. des Cirkels, sondern bedürfen es, dass dieses Object in der Anschauung gegeben sey. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äusseren Grund der Regeln habe, und also die Ubereinstimmung des Objects zu dem Bedürfniss der Regeln, das dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sey. Nun sollte uns zwar eben diese Harmonie, weil sie, aller dieser Zweckmässigkeit ungeachtet, dennoch nicht empirisch, sondern *a priori* erkannt wird, von selbst darauf bringen, dass der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft, gemäss einem Begriffe) das Object allein möglich

war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge ausser mir, sondern eine blosse Vorstellungsart in mir sey und ich also in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne, d. i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äusserlich, es sey an sich, was es wolle, gegeben wird, die Zweckmässigkeit hineinbringe, nicht von diesem über dieselbe belehrt werde, folglich zu jener keinen besondern Zweck ausser mir am Objecte bedürfe. Dieweil aber diese Überlegung schon einen kritischen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurtheilung des Gegenstandes nach seinen Eigenschaften nicht sofort mit enthalten seyn kann, so giebt mir die letztere unmittelbar nichts als Vereinigung heterogener Regeln (sogar nach dem, was sie Ungleichartiges an sich haben) in einem Princip an die Hand, welches, ohne einen ausser meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorstellung *a priori* liegenden besondern Grund dazu zu fordern, dennoch von mir *a priori* als wahrhaft erkannt wird. Nun ist die Verwunderung ein Anstoss des Gemüths, an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welche also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurtheilt habe, hervorbringt; Bewunderung aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. Folglich ist die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmässigkeit in den Wesen der Dinge (als Erscheinungen), die auch so ferne nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heisst) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande), nicht allein deswegen, dass sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich, sondern überdies noch für das Gemüth erweiternd ist, noch etwas über jene sinnlichen Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnden, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag, welchen zu kennen wir zwar auch nicht nö-

thig haben, wenn es blos um formale Zweckmässigkeit unserer Vorstellungen *a priori* zu thun ist, wohin aber auch nur hinaussehen zu müssen für den Gegenstand, der uns dazu nöthigt, zugleich Bewunderung einflösst.

Man ist gewohnt, die erwähnten Eigenschaften, so wohl der geometrischen Gestalten, als auch wohl der Zahlen, um einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Construction nicht erwarteten Zweckmässigkeit derselben *a priori* zu allerlei Erkenntnissgebrauch willen, Schönheit zu nennen und spricht z. B. von dieser oder jener schönen Eigenschaft des Cirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre. Allein es ist keine ästhetische Beurtheilung, durch die wir sie zweckmässig finden, keine Beurtheilung ohne Begriff, die eine blosse subjective Zweckmässigkeit im freien Spiele unserer Erkenntnissvermögen bemerklich machte, sondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine objective Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen giebt. Man müsste sie eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematischen Figur nennen; die Benennung einer intellectuellen Schönheit kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden; weil sonst das Wort Schönheit alle bestimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müsste. Eher würde man eine Demonstration solcher Eigenschaften, weil durch diese der Verstand, als Vermögen der Begriffe, und Einbildungskraft, als Vermögen der Darstellung derselben *a priori* sich gestärkt fühlen (welches mit der Präcision, die die Vernunft hineinbringt, zusammen, die Eleganz derselben genannt wird), schön nennen können: indem hier doch wenigstens das Wohlgefallen, ob gleich der Grund derselben in Begriffen liegt, subjectiv ist, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei sich führt.

§. 62.
Von der relativen Zweckmässigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern.

Die Erfahrung leitet unsere Urtheilskraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist*, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen. Dieses kann aber auf zwiefache Weise geschehen: entweder indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstproduct oder nur als Material für die Kunst anderer möglichen Naturwesen, also entweder als Zweck, oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauche anderer Ursachen, ansehen. Die letztere Zweckmässigkeit heisst die Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf) und ist blos relativ, indessen dass die erstere eine innere Zweckmässigkeit des Naturwesens ist.

Die Flüsse führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen, absetzen. Die Fluth führt diesen Schlich an manchen Küsten über das Land, oder setzt ihn an dessen Ufer ab, und wenn vornämlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu und das Gewächsreich nimmt da Platz, wo vorher Fische und Schaalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wohl die

* Daher, weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe correspondirenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede seyn kann, alle daselbst angemerkte Zweckmässigkeit blos als formal, niemals als Naturzweck, betrachtet werden muss.

Natur selbst verrichtet und fährt damit auch noch, ob zwar langsam fort.

Nun fragt sich, ob dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen sey, weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält; denn die für das Gewächsreich selber kann man nicht in Anschlag bringen, weil dagegen eben so viel den Meergeschöpfen entzogen wird, als dem Lande Vortheil zuwächst. Oder, um ein Beispiel von der Zuträglichkeit gewisser Naturdinge als Mittel für andere Geschöpfe (wenn man sie als Zwecke voraussetzt) zu geben: so ist kein Boden den Fichten gedeihlicher als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurück zog, so viele Sandstriche in unsern nördlichen Gegenden zurückgelassen, dass auf diesen für alle Cultur sonst so unbrauchbaren Boden weitläufige Fichtenwälder haben aufschlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unsere Vorfahren anklagen, und da kann man fragen, ob diese uralte Absetzung der Sandschichten ein Zweck der Natur war, zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder? So viel ist klar: dass, wenn man diese als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müsse, wozu wiederum der alte Meeresstrand und dessen Zurückziehen das Mittel war; denn in der Reihe der einander subordinirten Glieder einer Zweckverbindung muss ein jedes Mittelglied als Zweck (obgleich eben nicht als Endzweck) betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Eben so, wenn einmal Rindvieh, Schafe, Pferde u. s. w. in der Welt seyn sollten, so musste Gras auf Erden, aber es mussten auch Salzkräuter in Sandwüsten wachsen, wenn Kameele gedeihen sollten, oder auch diese und andere grasfressende Thierarten in Menge anzutreffen seyn, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben sollte. Mithin ist die objective Zweckmässigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmässigkeit der Dinge an sich selbst, als ob der Sand für sich, als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könnte be-

griffen werden, ohne dem letztern einen Zweck unterzulegen, und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten. Sie ist eine blos relative, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, blos zufällige Zweckmässigkeit; und obgleich unter den angeführten Beispielen die Grasarten für sich, als organisirte Producte der Natur, mithin als Kunstreich zu beurtheilen sind, so werden sie doch in Beziehung auf Thiere, die sich davon nähren, als blosse rohe Materie angesehen.

Wenn aber vollends der Mensch durch Freiheit seiner Causalität die Naturdinge seinen oft thörichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke), mannigmal auch vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorca sogar das Schwein zum Pflügen zuträglich findet, so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiss den Dingen eine Übereinstimmung mit seinen willkührlichen Einfällen, dazu er selbst nicht einmal von der Natur prädestinirt war, zu geben. Nur wenn man annimmt, Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen doch wenigstens die Mittel, ohne die sie als Thiere und selbst als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch sey) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behuf unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.

Man sieht hieraus leicht ein, dass die äussere Zweckmässigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, dass die Existenz desjenigen, dem es zunächst, oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sey, für einen äussern Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch blosse Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, dass die relative Zweckmässigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige.

Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost, er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten), der Lappländer findet dort Thiere, die diese Gemeinschaft bewirken (Rennthiere) und die an einem dürren Moose, welches sie sich selbst unter dem Schnee hervorscharren müssen, hinreichende Nahrung finden und gleichwohl sich leicht zähmen und der Freiheit, in der sie sich gar wohl erhalten könnten, willig berauben lassen. Eür Andere in derselben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die, ausser der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflösst, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, oder Jakute u. s. w. Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen. Also sagen: dass darum Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmern Ländern gewachsene Holz dahin schwemmen, und grosse mit Oel angefüllte Seethiere da sind: weil der Ursache, die alle die Naturproducte herbeischafft, die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege, wäre ein sehr gewagtes und willkührliches Urtheil. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Natursachen zu dieser Beschaffenheit vermissen, vielmehr eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen (da ohnedies nur die grösste Unverträglichkeit der Menschen unter einander sie bis in so unwirthbare Gegenden hat versprengen können), würde uns selbst vermessen und unüberlegt zu seyn dünken.

§. 63.

Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke.

Um einzusehen, dass ein Ding nur als Zweck möglich sey, d. i. die Causalität seines Ursprungs nicht im Mechanism der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert: dass seine Form nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sey, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können, sondern dass selbst ihr empirisches Erkenntniss, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derselben erkennen muss, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form diese Nothwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Causalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sey; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille), und das Object, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur allenfalls vom regulären Sechsecke im Sande gezeichnet wahrnähme, so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Princips der Erzeugung desselben, wenn gleich dunkel vermittelst der Vernunft inne werden, und so, dieser gemäss, den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fusstritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ur-

sache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen; weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammen zu treffen, so unendlich gross scheinen würde, dass es eben so gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe, folglich dass auch keine Ursache in der blos mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Causalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunst angesehen werden könne *(vestigium hominis video)*.

Um aber Etwas, was man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck zu beurtheilen, dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist, denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem blossen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvörderst durch ein Beispiel erläutern, ehe wir sie völlig aus einander setzen.

Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung, und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andrerseits als Ursache von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht und, eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält.

Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum; aber dieser ist in solchem Sinne zu nehmen, dass er von jeder andern Grössenzunahme nach

mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu specifisch-eigenthümlicher Qualität, die der Naturmechanism ausser ihr nicht liefern kann und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eigenes Product ist. Denn, ob er zwar, was die Bestandtheile betrifft, die er von der Natur ausser ihm erhält, nur als Educt angesehen werden muss, so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, von der alle Kunst unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzustellen.

Drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, dass die Erhaltung des einen von der Erhaltung der anderen wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eignen Art hervor und eben so der Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos auf diesem gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten und sein Wachsthum hängt von dieser ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Der Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird; der Missgeburten oder Missgestalten im Wachsthum, da gewisse Theile, wegen vorkommender

Mängel oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen, will ich hier nur im Vorbeigehen erwähnen, ungeachtet sie unter die wundersamsten Eigenschaften organisirter Geschöpfe gehören.

§. 64.

Dinge, als Naturzwecke, sind organisirte Wesen.

Nach dem im vorigen Paragraphen angeführten Charakter muss ein Ding, das als Naturproduct doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden soll, sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriffe bedarf.

Die Causalverbindung, so ferne sie blos durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht, und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache seyn. Diese Causalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen *(nexus effectivus)*. Dagegen aber kann doch auch eine Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwekken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Causalverknüpfung wird

die der Endursachen *(nexus finalis)* genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursache nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, dass es nicht mehr als diese zwei Arten der Causalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, dass die Theile (ihrem Daseyn und ihrer Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befasst, die Alles, was in ihm enthalten seyn soll, *a priori* bestimmen muss. So ferne aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es blos ein Kunstwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Causalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Theile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur ausser ihm) bestimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturproduct, in sich selbst und seiner innern Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Causalität der Begriffe von vernünftigen Wesen ausser ihm möglich seyn, so wird zweitens dazu erfordert: dass die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind; denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme; nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstproduct — sondern als Erkenntnissgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, dass die Theile desselben einander insgesammt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechsel-

seitig und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Causalität nach Begriffen besässe) Ursache von demselben nach einem Princip, folglich die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden könnte.

In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst seyn und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern als ein die anderen Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur seyn kann und nur dann und darum wird ein solches Product als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen ein Naturzweck genannt werden können.

In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht die wirkende Ursache der Hervorbringung der anderen; ein Theil ist zwar um des andern willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern ausser ihr in einem Wesen, das nach Ideen eines durch seine Causalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so dass sie andere Materie dazu benutzte (sie organisirte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung gerathen ist, welches Alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können. — Ein organisirtes Wesen ist also nicht blos Maschine, denn die

hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die sie den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.

Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bei Weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. Sie organisirt sich vielmehr selbst und in jeder Species ihrer organisirten Producte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt; aber da muss man entweder die Materie als blosse Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet, oder ihr ein fremdartiges mit ihr in Gemeinschaft stehendes Princip (eine Seele) beigesellen, wozu man aber, wenn ein solches Product ein Naturproduct seyn soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt und jene also nicht im Mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen, und so das Product der Natur (der körperlichen) entziehen muss. Genau zu reden hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen *. Schönheit

* Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines grossen Volks zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u. s. w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht blos Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Function nach, bestimmt seyn.

der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, dergleichen Dinge besitzen, die nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisirte Wesen heissen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d. i. Natur-Vermögens, ja da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft seyn, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das Letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniss der Natur, oder jenes Urgrundes desselben, als vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmässigkeit in Analogie betrachteten.

Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniss auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besondern Princip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Causalität gar nicht *a priori* einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt seyn würde.

§. 65.

Vom Princip der Beurtheilung der innern Zweckmässigkeit in organisirten Wesen.

Dieses Princip, zugleich die Definition derselben, heisst: **ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.** Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.

Dieses Princip ist zwar seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heisst; der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmässigkeit aussagt, kann es nicht blos auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muss irgend ein Princip *a priori*, wenn es gleich blos regulativ wäre und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Princip eine **Maxime** der Beurtheilung der inneren Zweckmässigkeit organisirter Wesen nennen.

Dass die Zergliederer der Gewächse und Thiere, um ihre Structur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Theile, warum eine solche Lage und Verbindung der Theile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden, jene Maxime: dass nichts in einem solchen Geschöpf **umsonst** sey, als unumgänglich nothwendig annehmen und sie eben so, als den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre: dass **Nichts von ungefähr** geschehe, geltend machen, ist bekannt. In der That können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatze eben so wenig lossagen, als dem allgemeinen physischen, weil, so wie bei Veranlassung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bei der des ersteren Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdinge, die wir einmal teleologisch

unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines blossen Mechanism der Natur, der uns hier nicht mehr genug thun will. Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt dessen die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann, so muss, wenn jene Einheit der Idee, sogar als Bestimmungsgrund *a priori* eines Naturgesetzes der Causalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden; weil, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanism der Natur hinaus beziehen, wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen müssen und kein Grund da ist, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann bei der Vermischung ungleichartiger Principien, gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde.

Es mag immer seyn, dass z. B. in einem thierischen Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare), so muss doch die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modificirt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so, dass Alles in ihm als organisirt betrachtet werden muss und Alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

§. 66.

Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke.

Wir haben oben von der äusseren Zweckmässigkeit der Naturdinge gesagt: dass sie keine hinreichende Be-

rechtigung gebe, sie zugleich als Zwecke der Natur, zu Erklärungsgründen ihres Daseyns und der zufällig zweckmässigen Wirkungen derselben in der Idee, zu Gründen ihres Daseyns nach dem Princip der Endursachen zu brauchen. So kann man die Flüsse, weil sie die Gemeinschaft im Innern der Länder unter Völkern befördern; Gebirge, weil sie zu diesen die Quellen und zur Erhaltung derselben den Schneevorrath für regenlose Zeiten enthalten; ingleichen den Abhang der Länder, der diese Gewässer abführt und das Land trocken werden lässt, darum nicht sofort für Naturzwecke halten, weil, obzwar diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur Entstehung und Erhaltung des Gewächs- und Thierreichs sehr nöthig war, sie doch nichts an sich hat, zu dessen Möglichkeit man sich genöthigt sähe, eine Causalitat nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Nothdurft oder Ergötzlichkeit nutzt: von Thieren, dem Kameele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde u. s. w., die er theils zu seiner Nahrung, theils seinem Dienste so vielfältig gebrauchen und grossentheils gar nicht entbehren kann. Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äussere Verhältniss nur hypothetisch für zweckmässig beurtheilt werden.

Ein Ding seiner innern Form halber als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht blos den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntniss des Endzwecks *(scopus)* der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas Übersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntniss weit übersteigt; denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muss über die Natur hinaus gesucht werden. Die innere Form eines blossen Grashalms kann seinen blos nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung, für unser menschliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweisen. Geht man aber davon ab und sieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturwesen davon ma-

chen, verlässt also die Betrachtung der innern Organisation und sieht nur auf äussere zweckmässige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nöthig sey, und man sieht nicht, warum es denn nöthig sey, dass Menschen existiren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten seyn möchte), so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmässige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Daseyn eines Dinges als Endzweck) ganz ausserhalb der physisch-teleologiscben Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber ist ein solches Ding auch nicht Naturzweck; denn es ist (oder seine ganze Gattung) nicht als Naturproduct anzusehen.

Es ist also nur die Materie, so ferne sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muss. Das Princip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgend wozu gut; Nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, dass die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmässig ist, zu erwarten.

Es versteht sich, dass dieses nicht ein Princip für die bestimmende, sondern nur für die reflectirende Urtheilskraft sey, dass es regulativ und nicht constitutiv sey, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten und die Naturkunde nach einem andern Princip,

nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet den des Mechanism ihrer Causalität, zu erweitern. Übrigens wird dadurch keineswegs ausgemacht, ob irgend Etwas, was wir nach diesem Princip beurtheilen, absichtlich Zweck der Natur sey: ob die Gräser für das Rind oder Schaf, und ob dieses und die übrigen Naturdinge für den Menschen da sind? Es ist gut, selbst die uns unangenehmen und in besonderen Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu betrachten. So könnte man z. B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sey nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Moskitomücken und andere stechende Insecten, welche die Wüsten von America den Wilden so beschwerlich machen, sind so viel Stacheln der Thätigkeit für diese angehenden Menschen, um die Moräste abzuleiten, und die dichten, den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen, und dadurch, ingleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Aufenthalt zugleich gesunder zu machen. Selbst was dem Menschen in seiner innern Organisation widernatürlich zu seyn scheint, wenn es auf diese Weise behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge, auf die uns, ohne ein solches Princip, die blos physische Betrachtung allein nicht führen würde. So wie Einige den Bandwurm dem Menschen oder Thier, dem er beiwohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorgane beigegeben zu seyn urtheilen, so würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) eine zweckmässige Anordnung der Natur seyn mögen, indem sie nämlich bei dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte dazu dienen, vermittelst der Einbildungskraft und der grossen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustande mehrentheils bis zum Affecte steigt) die Lebensorgane innigst zu bewegen, so wie sie auch bei überfülltem Magen, wo diese

Bewegung um desto nöthiger ist, im Nachtschlafe gemeiniglich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt, und dass, ohne diese innerlich bewegende Kraft und die ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen (die doch in der That vielleicht Heilmittel sind), der Schlaf, selbst im gesunden Zustande, wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens seyn würde.

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freien Spiele unserer Erkenntnissvermögen in der Auffassung und Beurtheilung ihrer Erscheinung, kann auf die Art als objective Zweckmässigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines grossen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst*, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, dass sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austheilte, und sie deshalb lieben, so wie, ihrer Unermesslichkeit wegen, mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen, gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.

Wir wollen in diesem Paragraphen nichts anders sagen, als dass, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe

* In dem ästhetischen Theile wurde gesagt: wir sähen die schöne Natur mit Gunst an, indem wir an dieser ihrer Form ein ganz freies (uninteressirtes) Wohlgefallen haben, denn in diesem blossen Geschmacksurtheile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existiren: ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urtheile aber geben wir auch auf diese Beziehung Acht, und da können wir es als Gunst der Natur ansehen, dass sie uns, durch Aufstellung so vieler schöner Gestalten, zur Cultur hat beförderlich seyn wollen.

der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen, und auch die, welche, oder ihr, obgleich zweckmässiges Verhältniss, es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanism der blind wirkenden Ursachen hinaus ein anderes Princip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen, weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt weit hinausführt, da denn die Einheit des übersinnlichen Princips nicht blos für gewisse Species der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muss.

§. 67.

Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft.

Die Principien einer Wissenschaft sind derselben entweder innerlich und werden einheimisch genannt *(principia domestica)*, oder sie sind auf Begriffe, die nur ausser ihr ihren Platz finden können, gegründet und sind auswärtige Principien *(peregrina)*. Wissenschaften, welche die letzteren enthalten, legen ihren Lehren Lehnsätze *(Lemmata)* zum Grunde, d. i. sie borgen irgend einen Begriff und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer andern Wissenschaft.

Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System, und es ist nicht genug, in ihr nach Principien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muss mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architektonisch zu Werke gehen, und sie nicht, wie einen Anbau und als einen Theil eines anderen Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich behandeln, ob man gleich nachher einen Übergang aus diesem in jenes oder wechselseitig errichten kann.

Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Context den Begriff von Gott hereinbringt, um sich die Zweckmässigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmässigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, dass ein Gott sey: so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand, und eine täuschende Diallele bringt jede in Unsicherheit, dadurch, dass sie ihre Grenzen in einander laufen lassen.

Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur teleologischen Beurtheilung ihrer Gegenstände giebt, nicht mit der Gottesbetrachtung und also einer theologischen Ableitung zu vermengen, und man muss es nicht als unbedeutend ansehen: ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsele, oder wohl gar den letztern für schicklicher und einer frommen Seele angemessener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müsse, jene zweckmässigen Formen in der Natur von einem weisen Welturheber abzuleiten, sondern sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck, der gerade so viel sagt, als wir wissen, nämlich eines Zwecks der Natur einschränken. Denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwissenschaft ihre Gegenstände beurtheilen, mithin auch deren Causalität nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen muss. Daher muss sie ihre Grenze nicht überspringen, um das, dessen Begriffe gar keine Erfahrung angemessen seyn kann und woran man sich allererst nach Vollendung der Naturwissenschaft zu wagen befugt ist, in sie selbst als einheimisches Princip hineinzuziehen.

Naturbeschaffenheiten, die sich *a priori* demonstriren, und also ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Principien ohne allen Beitritt der Erfahrung einsehen lassen, können,

ob sie gleich eine technische Zweckmässigkeit bei sich führen, dennoch, weil sie schlechterdings nothwendig sind, gar nicht zur Teleologie der Natur, als einer in die Physik gehörigen Methode die Fragen derselben aufzulösen, gezählt werden. Arithmetische, geometrische Analogien, ingleichen allgemeine mechanische Gesetze, so sehr uns auch die Vereinigung verschiedener dem Anschein nach von einander ganz unabhängiger Regeln in einem Princip an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anspruch derauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu seyn und, wenn sie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmässigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, so würde diese doch anderwärts hin, nämlich in die Metaphysik gehören und kein inneres Princip der Naturwissenschaft ausmachen; wie es wohl mit den empirischen Gesetzen der Naturzwecke an organisirten Wesen nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich ist, die teleologische Beurtheilungsart zum Princip der Naturlehre in Ansehung einer eigenen Classe ihrer Gegenstände zu gebrauchen.

Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahirt sie von der Frage, ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) seyn. Genug es sind nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein erklärbare und blos auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich erkennbare Gegenstände. Um sich also auch nicht der mindesten Anmaassung, als wollte man Etwas, das gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache, unter unsere Erkenntnissgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmässigkeit in ihr absichtlich sey, aber doch zugleich so, dass man der Natur, d. i. der Materie, diese Absicht beilegt, wodurch man (weil

hierüber kein Missverstand statt finden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird) anzeigen will, dass dieses Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute und also keinen besondern Grund der Causalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letztern, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besondern Gesetze der Natur, zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, so ferne sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne sich zu erkühnen, ein anderes verständiges Wesen über sie als Werkmeister setzen zu wollen, weil dieses vermessen* seyn würde: sondern es soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet werden, um die Regel, danach gewissen Producten der Natur nachgeforscht werden muss, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Theil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Übergang gezogen? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen fest zu halten, was wir unserer Beobachtung oder Experimenten so unterwerfen können, dass wir es gleich der Natur, wenigstens

* Das Deutsche Wort vermessen ist ein gutes, bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaass seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergisst, kann bisweilen sehr demüthig klingen, und macht doch grosse Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, dadurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

der Ähnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten; denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann. Organisation aber, als innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst, und was äussere für zweckmässig gehaltene Natureinrichtungen betrifft (z. B. Winde, Regen u. d. gl.), so betrachtet die Physik wohl den Mechanism derselben, aber ihre Beziehung auf Zwecke, so ferne diese eine zur Ursache nothwendig gehörige Bedingung seyn soll, kann sie gar nicht darstellen, weil diese Nothwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unserer Begriffe und nicht die Beschaffenheit der Dinge angeht.

Zweite Abtheilung.

Dialektik

der teleologischen Urtheilskraft.

§. 68.

Was eine Antinomie der Urtheilskraft sey.

Die bestimmende Urtheilskraft hat für sich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen. Sie ist keine Autonomie; denn sie subsumirt nur unter gegebene Gesetze oder Begriffe als Principien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und einem Widerstreit ihrer Principien ausgesetzt. So war die transscendentale Urtheilskraft, welche die Bedingungen unter Kategorien zu subsumiren enthielte, für sich nicht nomothetisch, sondern nannte nur die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, unter denen einem gegebenen Begriffe, als Gesetze des Verstandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann, worüber sie niemals mit sich selbst in Uneinigkeit (wenigstens den Principien nach) gerathen konnte.

Allein die reflectirende Urtheilskraft soll unter ein Gesetz subsumiren, das noch nicht gegeben und also in der That nur ein Princip der Reflexion über Gegenstände

ist, für die es uns objectiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnissvermögen ohne Principien verstattet werden darf, so wird die reflectirende Urtheilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Princip dienen müssen, welches, weil es nicht objectiv ist, und keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnissgrund des Objects unterlegen kann, als blos subjectives Princip, zum zweckmässigen Gebrauche der Erkenntnissvermögen, nämlich über eine Art Gegenstände zu reflectiren, dienen soll. Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen und zwar nothwendige, zum Behuf der Erkenntniss der Naturgesetze in der Erfahrung, um vermittelst derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe seyn; wenn sie solcher durchaus bedarf um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen blos kennen zu lernen. — Zwischen diesen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie, statt finden, worauf sich eine Dialektik gründet, die, wenn jede zweier einander widerstreitender Maximen in der Natur der Erkenntnissvermögen ihren Grund hat, eine natürliche Dialektik genannt werden kann, und ein unvermeidlicher Schein, den man in der Kritik entblössen und auflösen muss, damit er nicht betrüge.

§. 69.

Vorstellung dieser Antinomie.

So ferne die Vernunft es mit der Natur, als Inbegriff der Gegenstände äusserer Sinne, zu thun hat, kann sie sich auf Gesetze gründen, die der Verstand theils selbst *a priori* der Natur vorschreibt, theils durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen ins Unabsehliche erweitern kann. Zur Anwendung der erstern Art von Gesetzen, nämlich den allgemeinen der materiellen

Natur überhaupt, braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend, weil ihr ein objectives Princip durch den Verstand gegeben ist. Aber was die besondern Gesetze betrifft, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, so kann unter ihnen eine so grosse Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit seyn, dass die Urtheilskraft ihr selbst zum Princip dienen muss, um auch nur in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen und es auszuspähen, indem sie ein solches zum Leitfaden bedarf, wenn sie ein zusammenhängendes Erfahrungserkenntniss nach einer durchgängigen Gesetzmässigkeit der Natur, die Einheit derselben nach empirischen Gesetzen, auch nur hoffen soll. Bei dieser zufälligen Einheit der besonderen Gesetze kann es sich nun zutragen, dass die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren die eine ihr der blosse Verstand *a priori* an die Hand giebt, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlasst wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besondern Princip die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trifft es sich dann, dass diese zweierlei Maximen nicht wohl neben einander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervorfindet, welche die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre macht.

Die erste Maxime derselben ist der Satz: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

Die zweite Maxime ist der Gegensatz: einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen).

Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in constitutive, der Möglichkeit der Objecte selbst, verwandelte, so würden sie so lauten:

Satz: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen nicht möglich.

In dieser letzteren Qualität, als objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen nothwendig falsch seyn; aber das wäre alsdann zwar eine Antinomie, aber nicht der Urtheilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den andern dieser Grundsätze beweisen; weil wir von Möglichkeit der Dinge nach blos empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip *a priori* haben können.

Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflectirenden Urtheilskraft betrifft, so enthält sie in der That gar keinen Widerspruch. Denn wenn ich sage: ich muss alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Producte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilen, so sage ich damit nicht: sie sind danach allein (ausschliessungsweise von jeder andern Art Causalität) möglich, sondern das will nur anzeigen, ich soll jederzeit über dieselben nach dem Princip des blossen Mechanism der Natur reflectiren und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniss geben kann. Dieses hindert nun die zweite Maxime, bei gelegentlicher Veranlassung, nicht, nämlich einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Princip nachzuspüren und über sie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Princip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie, so weit man kann, zu verfolgen, auch wird dadurch nicht gesagt, dass, nach dem Mechanism der Natur, jene Formen nicht möglich wären; — nur wird behauptet, dass die menschliche Vernunft in Befolgung derselben

und auf diese Art niemals von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird anffinden können; wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in Einem Princip zusammenhängen mögen, nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht im Stande ist, und die Urtheilskraft also, als (aus einem subjectiven Grunde) reflectirende, nicht als (einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an sich zu Folge) bestimmende Urtheilskraft, genöthigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Princip, als das des Naturmechanism zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

§. 70.

Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie.

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturproducte durch den blossen Mechanism der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten innern Grunde nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Übersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Ob also das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben so gut, als für das, wozu wir blos ein Maschinenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange, und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir sie nothwendig beurtheilen müssen) eine ganz andere Art von ursprünglicher Causalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibeln Substrat enthalten seyn kann, nämlich ein architektonischer Verstand zum Grunde

liege, darüber kann unsere in Ansehung des Begriffs der Causalität, wenn er *a priori* specificirt werden soll, sehr enge eingeschränkte Vernunft schlechterdings keine Auskunft geben. — Aber dass, respectiv auf unser Erkenntnissvermögen, der blosse Mechanism der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist eben so ungezweifelt gewiss. Für die reflectirende Urtheilskraft ist also das ein ganz richtiger Grundsatz, dass für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanism unterschiedene Causalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache gedacht werden müsse, so übereilt und unerweislich er für die bestimmende seyn würde. In dem ersteren Falle ist er blosse Maxime der Urtheilskraft, wobei der Begriff jener Causalität eine blosse Idee ist, der man keineswegs Realität zuzugestehen unternimmt, sondern sie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabei für alle mechanischen Erklärungsgründe immer offen bleibt und sich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweiten Falle würde der Grundsatz ein objectives Princip seyn, das die Vernunft vorschriebe und dem die Urtheilskraft sich bestimmend unterwerfen müsste, wobei sie aber über die Sinnenwelt hinaus sich ins Überschwängliche verliert und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf, dass man einen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der bestimmenden und die Autonomie der erstern (die blos subjectiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der Heteronomie der andern, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besonderen) Gesetzen richten muss, verwechselt.

§. 71.

Von den mancherlei Systemen über die Zweckmässigkeit der Natur.

Die Richtigkeit des Grundsatzes: dass über gewisse Dinge der Natur (organisirte Wesen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe der Endursachen geurtheilt werden müsse, selbst auch nur wenn man, um ihre Beschaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen, einen Leitfaden verlangt, ohne sich bis zur Untersuchung über ihren ersten Ursprung zu versteigen, hat noch Niemand bezweifelt. Die Frage kann also nur seyn: ob dieser Grundsatz blos subjectiv gültig, d. i. blos Maxime unserer Urtheilskraft oder ein objectives Princip der Natur sey, nach welchem ihr, ausser ihrem Mechanism (nach blossen Bewegungsgesetzen), noch eine andere Art von Causalität zukomme, nämlich die der Endursachen, unter denen jene (der bewegenden Kräfte) nur als Mittelursachen ständen.

Nun könnte man diese Frage, oder Aufgabe für die Speculation, gänzlich unausgemacht und unaufgelöst lassen, weil, wenn wir uns mit der letzteren innerhalb der Grenzen der blossen Naturerkenntniss begnügen, wir an jenen Maximen genug haben, um die Natur, so weit als menschliche Kräfte reichen, zu studiren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Es ist also wohl eine gewisse Ahndung unserer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, dass wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punct in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforschung der Natur (ob wir gleich darin noch nicht weit gekommen sind) verliessen, oder wenigstens einige Zeit aussetzten, und vorher, worauf jener Fremdling vom Begriffe in der Naturwissenschaft, nämlich der der Naturzwecke, führe, zu erkunden versuchten.

Hier müsste nun freilich jene unbestrittene Maxime in die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröffnende Aufgabe übergehen: ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art der Causalität für dieselbe beweise, oder ob sie, an sich und nach objectiven Principien betrachtet, nicht vielmehr mit dem Mechanism der Natur einerlei sey, oder auf einem und demselben Grunde beruhe; nur dass wir, da dieser für unsere Nachforschung in manchen Naturproducten oft zu tief versteckt ist, es mit einem subjectiven Princip, nämlich dem der Kunst, d. i. der Causalität nach Ideen versuchen, um sie der Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothhülfe uns auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu misslingen scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere von der Causalität nach blos mechanischen Gesetzen der Natur selbst unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die Causalität) der Natur, wegen des Zweckähnlichen, welches wir in ihren Producten finden, Technik nennen, diese in die absichtliche *(technica intentionalis)* und in die unabsichtliche *(technica naturalis)* eintheilen. Die erste soll bedeuten: dass das productive Vermögen der Natur nach Endursachen für eine besondere Art von Causalität gehalten werden müsse; die zweite: dass sie mit dem Mechanism der Natur im Grunde ganz einerlei sey und das zufällige Zusammentreffen mit unseren Kunstbegriffen und ihren Regeln, als blos subjective Bedingung, sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

Wenn wir jetzt von den Systemen der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen reden, so muss man wohl bemerken: dass sie insgesammt dogmatisch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge, es sey durch absichtlich oder lauter unabsichtlich wirkende Ursachen, unter einander streitig sind und nicht etwa über die subjective Maxime, über die Ursache solcher zweckmässigen Producte blos zu urtheilen, in welchem letztern Falle

disparate Principien noch wohl vereinigt werden könnten, anstatt dass im ersteren contradictorisch-entgegengesetzte einander aufheben und neben sich nicht bestehen können.

Die Systeme in Ansehung der Technik der Natur, d. i. ihrer productiven Kraft nach der Regel der Zwecke, sind zwiefach des Idealismus oder des Realismus der Naturzwecke. Der erstere ist die Behauptung: dass alle Zweckmässigkeit der Natur unabsichtlich, der zweite, dass einige derselben (in organisirten Wesen) absichtlich sey; woraus denn auch die als Hypothese gegründete Folge gezogen werden könnte, dass die Technik der Natur, auch was alle andere Producte derselben in Beziehung auf das Naturganze betrifft, absichtlich, d. i. Zweck sey.

1. Der Idealism der Zweckmässigkeit (ich verstehe hier immer die objective) ist nun entweder der der Casualität, oder der Fatalität der Naturbestimmung in der zweckmässigen Form ihrer Producte. Das erstere Princip betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze, das zweite auf ihren und der ganzen Natur hyperphysischen Grund. Das System der Casualität, welches dem Epikur oder Demokritus beigelegt wird, ist, nach dem Buchstaben genommen, so offenbar ungereimt, dass es uns nicht verweilen darf; dagegen ist das System der Fatalität (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist), welches sich auf etwas Übersinnliches beruft, dahin also unsere Einsicht nicht reicht, so leicht nicht zu widerlegen, darum, weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. So viel ist aber klar: dass die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muss (weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur und der davon abstammen-

den Welteinheit abgeleitet wird), mithin der Fatalismus der Zweckmässigkeit zugleich ein Idealism derselben ist.

2. Der **Realism** der Zweckmässigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der **erste** gründet die Zwecke in der Natur auf das Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, das **Leben der Materie** (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltseele), und heisst der **Hylozoism**. Der **zweite** leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab und ist der **Theism***.

§. 72.

Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgiebt.

Was wollen alle jene Systeme? Sie wollen unsere teleologischen Urtheile über die Natur erklären und gehen damit so zu Werke, dass ein Theil die Wahrheit derselben leugnet, mithin sie für einen Idealism der Natur (als Kunst vorgestellt) erklärt, der andere Theil sie als wahr anerkennt, und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endursachen darzuthun verspricht.

1. Die für den Idealism der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem

* Man sieht hieraus, dass in den meisten speculativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmässigkeit der Natur bald entweder die **leblose Materie**, oder einen **leblosen Gott**, bald eine lebende **Materie**, oder auch einen **lebendigen Gott** zu diesem Behufe versucht. Für uns bleibt nichts übrig, als, wenn es Noth thun sollte, von allen diesen objectiven **Behauptungen** abzugehen und unser Urtheil blos in Beziehung auf unsere Erkenntnissvermögen kritisch zu erwägen, um ihrem Princip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sichern Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verschaffen.

Princip derselben eine Causalität nach Bewegungsgesetzen zu (durch welche die Naturdinge zweckmässig existiren), aber sie leugnen an ihr die Intentionalität, d. i. dass sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmässigen Hervorbringung bestimmt, oder, mit anderen Worten, ein Zweck die Ursache sey. Dieses ist die Erklärungsart Epikur's, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der blossen Mechanik gänzlich abgeleugnet wird und nicht allein für die Übereinstimmung der erzeugten Producte mit unsern Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, also nichts, auch nicht einmal der Schein in unserm teleologischen Urtheile erklärt, mithin der vorgebliche Idealism in demselben keineswegs dargethan wird.

Andererseits will Spinoza uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieser Idee alle Realität nehmen, dass er sie überhaupt nicht für Producte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten lässt, und diesem Wesen, als Substrat jener Naturdinge in Ansehung derselben nicht Causalität, sondern blos Subsistenz beilegt und (wegen der unbedingten Nothwendigkeit desselben, sammt allen Naturdingen, als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmässigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, entreisst und mit ihr alles Absichtliche, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand, wegnimmt.

Der Spinozism leistet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge der Natur angeben und nennt blos die Einheit des Subjects, dem sie alle inhäriren. Aber wenn man ihm auch diese Art zu existiren für die Weltwesen einräumt, so ist doch jene ontologische Einheit dar-

um noch nicht sofort Zweckeinheit und macht diese keineswegs begreiflich. Die letztere ist nämlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subjecte (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine Ursache, die Verstand hat, bei sich führt und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjecte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt, woferne man unter ihnen nicht erstlich innere Wirkungen der Substanz als einer Ursache; zweitens eben derselben als Ursache durch ihren Verstand denkt. Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit blosse Naturnothwendigkeit, und wird sie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als ausser einander vorstellen, blinde Nothwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transscendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Wesen) nennt, nach welcher alle Dinge Alles an sich haben, was erfordert wird, um so ein Ding und kein anderes zu seyn, Zweckmässigkeit der Natur nennen: so ist das ein kindisches Spielwerk mit Worten statt Begriffen. Denn wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding seyn und Zweck seyn einerlei ist, so giebt es im Grunde nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente.

Man sieht hieraus wohl, dass Spinoza dadurch, dass er unsere Begriffe von dem Zweckmässigen in der Natur auf das Bewusstseyn unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurück führte und jene Form blos in der Einheit der letztern suchte, nicht den Realism, sondern blos den Idealism der Zweckmässigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben musste, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte, weil die blosse Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabsichtlichen, Zweckmässigkeit bewirken kann.

2. Die den Realism der Naturzwecke nicht blos behaupten, sondern ihn auch zu erklären vermeinen, glauben

eine besondere Art der Causalität, nämlich absichtlich wirkender Ursachen, wenigstens ihrer Möglichkeit nach einsehen zu können; sonst könnten sie es nicht unternehmen, jene erklären zu wollen; denn zur Befugniss selbst der gewagtesten Hypothese must wenigstens die Möglichkeit dessen, was man als Grund annimmt, gewiss seyn, und man muss dem Begriffe desselben seine objective Realität sichern können.

Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, *inertia*, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) lässt sich nicht einmal denken: die einer belebten Materie und der gesammten Natur, als eines Thiers, kann nur so ferne (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmässigkeit im Grossen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben, im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keineswegs aber *a priori* seiner Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muss also ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmässigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als an organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann. Der Hylozoism leistet also das nicht, was er verspricht.

Der Theism kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie eben so wenig dogmatisch begründen, ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, dass er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beilegt, die Zweckmässigkeit der Natur dem Idealism am besten entreisst und eine absichtliche Causalität für die Erzeugung derselben einführt.

Denn da müsste allererst, für die bestimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den blossen Mechanism derselben bewiesen werden, um berechtigt zu seyn, den Grund

derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als dass nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnissvermögen (indem wir den ersten inneren Grund selbst dieses Mechanism nicht einsehen) wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte, als Naturzwecke, übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache. Das ist aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen.

§. 73.

Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks.

Wir verfahren mit einem Begriffe (wenn er gleich empirisch bedingt seyn sollte) dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten und ihn diesem gemäss bestimmen. Wir verfahren aber mit ihm blos kritisch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, mithin auf die subjectiven Bedingungen ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über sein Object Etwas zu entscheiden. Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also das, das für die bestimmende, das kritische, das blos für die reflectirende Urtheilskraft gesetzmässig ist.

Nun ist der Begriff von einem Dinge als Naturzwecke ein Begriff, der die Natur unter eine Causalität, die nur durch Vernunft denkbar ist, subsumirt, um nach diesem Princip über das, was vom Objecte in der Erfahrung gegeben ist, zu urtheilen. Um ihn aber dogmatisch für die

bestimmende Urtheilskraft zu gebrauchen, mussten wir der objectiven Realität dieses Begriffs zuvor versichert seyn, weil wir sonst kein Naturding unter ihn subsumiren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter, d. i. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von derselben nicht zu abstrahirender, sondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurtheilung des Gegenstandes möglicher Begriff. Er kann also als ein solches Princip seiner objectiven Realität nach (d. i. dass ihm gemäss ein Object möglich sey) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden, und wir wissen nicht, ob er nicht blos ein vernünftelnder und objectiv leerer *(conceptus ratiocinans)*, oder ein Vernunftbegriff, ein Erkenntniss gründender, von der Vernunft bestätigter *(conceptus ratiocinatus)* sey. Also kann er nicht dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft behandelt werden, d. i. es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Causalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern, oder nicht, sondern es kann auch nicht einmal gefragt werden, weil der Begriff eines Naturzwecks seiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich ist (d. i. er ist nicht für die bestimmende Urtheilskraft constitutiv, sondern für die reflectirende blos regulativ).

Dass er es aber nicht sey, ist daraus klar, weil er, als Begriff von einem Naturproduct, Naturnothwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf blosse Gesetze der Natur) an eben demselben Dinge als Zweck in sich fasst, folglich wenn hierin kein Widerspruch seyn soll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst und ihrer Beziehung auf Etwas, das nicht empirisch erkennbare Natur (übersinnlich), mithin für uns gar nicht erkennbar ist, enthalten muss, um nach einer andern Art Causalität als der des Naturmechanism beurtheilt zu werden, wenn man seine

Möglichkeit ausmachen will. Da also der Begriff eines Dinges als Naturzwecks für die **bestimmende** Urtheilskraft überschwänglich ist, wenn man das Object durch die Vernunft betrachtet (ob er zwar für die reflectirende Urtheilskraft in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung immanent seyn mag), mithin ihm für bestimmende Urtheile die objective Realität nicht verschafft werden kann: so ist hieraus begreiflich, wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und die Natur, als ein durch Endursachen zusammenhängendes Ganzes, nur immer entwerfen mag, weder objectiv bejahend, noch objectiv verneinend, irgend etwas entscheiden können, weil, wenn Dinge unter einen Begriff, der blos problematisch ist, subsumirt werden, die synthetischen Prädicate desselben (z. B. hier, ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, absichtlich oder unabsichtlich sey?) eben solche (problematische) Urtheile, sie mögen nun bejahend, oder verneinend seyn, vom Object abgeben müssen, indem man nicht weiss, ob man über Etwas oder Nichts urtheilt. Der Begriff einer Causalität durch Zwecke (der Kunst) hat allerdings objective Realität, der einer Causalität nach dem Mechanism der Natur eben sowohl. Aber der Begriff einer Causalität der Natur nach der Regel der Zwecke, noch mehr aber eines Wesens, dergleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann, nämlich eines solchen, als Urgrundes der Natur, kann zwar ohne Widerspruch gedacht werden, aber zu dogmatischen Bestimmungen doch nicht taugen, weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist, seine objective Realität durch nichts gesichert werden kann. Geschähe dieses aber auch, wie kann ich Dinge, die für Producte göttlicher Kunst bestimmt angegeben werden, noch unter Producte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Gesetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterschiedene Ursache nothwendig machte?

§. 74.

Der Begriff einer objectiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft.

Es ist doch etwas ganz Anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesammten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich, oder: ich kann nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnissvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist. Im ersteren Falle will ich etwas über das Object ausmachen, und bin verbunden, die objective Realität eines angenommenen Begriffs darzuthun; im zweiten bestimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnissvermögen, angemessen ihrer Eigenthümlichkeit und den wesentlichen Bedingungen ihres Umfangs sowohl, als ihrer Schranken. Also ist das erste Princip ein objectiver Grundsatz für die bestimmende, das zweite ein subjectiver Grundsatz blos für die reflectirende Urtheilskraft, mithin eine Maxime derselben, die ihr die Vernunft auferlegt.

Wir haben nämlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisirten Producten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen, und dieser Begriff ist also schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings nothwendige Maxime. Es ist offenbar, dass, da einmal ein solcher Leitfaden, die Natur zu studiren, aufgenommen und bewährt gefunden ist, wir die gedachte Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, weil sich nach derselben noch manche Gesetze derselben dürften auffinden lassen,

die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanism derselben, sonst verborgen bleiben würden. Aber in Ansehung des letztern Gebrauchs ist jene Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisirt (in der oben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist; dagegen in Ansehung der Producte derselben, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniss ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflectirenden Urtheilskraft wesentlich nothwendig, weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisirten Dingen, ohne die einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist.

Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks möglich zu seyn vorstellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit desselben (nach Naturgesetzen) unzertrennlich verbunden. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand eben sowohl als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem ausser der Welt existirenden und zwar (um jener zweckmässigen Form willen) verständigen Wesen, und die Teleologie findet keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen als in einer Theologie.

Was beweist nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweist sie etwa, dass ein solches verständiges Wesen da sey? Nein, nichts weiter, als dass wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Principien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, dass wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursache derselben denken. Objectiv können wir also nicht den Satz darthun, es ist ein verständiges Urwesen, sondern

nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem andern Princip als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache gedacht werden können.

Wollten wir den obersten Satz dogmatisch, aus teleologischen Gründen darthun, so würden wir unter Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisirten Wesen in der Welt sind nicht anders als durch eine absichtlich wirkende Ursache möglich. Dass aber, weil wir diese Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Causalverbindung verfolgen und diese nach ihrer Gesetzmässigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieses auch für jedes denkende und erkennende Wesen als nothwendige, mithin dem Objecte und nicht blos unserm Subjecte anhängende Bedingung, vorauszusetzen, das müssten wir hierbei unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer solchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur, in der Reflexion über ihre Producte, diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzudenken, so sind sie uns nicht durchs Object gegeben. *A priori* ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff, seiner objectiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt also schlechterdings ein nur auf subjectiven Bedingungen, nämlich der unseren Erkenntnissvermögen angemessen reflectirenden Urtheilskraft beruhender Satz, der, wenn man ihn als objectiv dogmatisch geltend ausdrückte, heissen würde: es ist ein Gott; nun aber, für uns als Menschen, nur die eingeschränkte Formel erlaubt: wir können uns die Zweckmässigkeit, die selbst unserer Erkenntniss der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muss, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache vorstellen.

Wenn nun dieser auf eine unumgänglich nothwendige Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz allem sowohl speculativen, als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist, so möchte ich wohl wissen, was uns dann darunter abgehe, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nämlich aus reinen objectiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, vielweniger uns erklären können, und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde, sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Dass denn aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derselben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im blossen Mechanism derselben), gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurtheilt; denn woher wollen wir das wissen? — Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt. — Also können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend, noch verneinend, urtheilen; nur so viel ist sicher, dass, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft), urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts anderes als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke

zum Grunde legen können, welches der Maxime unserer reflectirenden Urtheilskraft, folglich einem subjectiven, aber dem menschlichen Geschlecht unnachlasslich anhängenden Grunde allein gemäss ist.

§. 75.

Anmerkung.

Diese Betrachtung, welche es gar sehr verdient, in der Transscendentalphilosophie umständlich ausgeführt zu werden, mag hier nur episodisch, zur Erläuterung (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen), eintreten.

Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien und geht in ihrer äussersten Forderung aufs Unbedingte, da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muss, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, denen objective Realität gegeben werden muss, kann die Vernunft gar nicht objectiv (synthetisch) urtheilen, und enthält, als theoretische Vernunft, für sich schlechterdings keine constitutiven, sondern blos regulative Principien. Man wird bald inne, dass, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwänglich wird und in zwar* gegründeten Ideen (als regulativer Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen sich hervorthut, der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig seyn würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, dass nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnissvermögens, oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders als so könne und müsse gedacht werden, ohne doch zu behaupten, dass der Grund eines solchen Urtheils im Objecte liege. Wir wollen Beispiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit haben, um sie hier sofort als erwiesene Sätze dem Leser aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken

* Im Original: zuvor. R.

geben, und dem, was hier unser eigenthümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnissvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die blos auf die Möglichkeit eines Gegenstandes) und sinnliche Anschauungen (welche uns Etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des blos Möglichen vom Wirklichen darauf, dass das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die blos subjectiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich Etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder Etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also, dass Dinge möglich seyn können, ohne wirklich zu seyn, dass also aus der blossen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, dass dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn dass dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objecten gelten, so ferne unser Erkenntnissvermögen, als sinnlich bedingt, sich auch mit Objecten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt, leuchtet aus der unnachlasslichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee

unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle. Denn wenn er es denkt (er mag es denken, wie er will), so ist es blos als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen als in der Anschauung gegeben bewusst, so ist es wirklich, ohne sich hierbei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Er gilt aber doch für den Gebrauch unserer Erkenntnissvermögen, nach der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben, mithin nicht vom Objecte und hiermit für jedes erkennende Wesen, weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anschauung als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnissvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge voraussetzen kann. Für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heissen: alle Objecte, die ich erkenne, sind (existiren), und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit, würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserm Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu thun, ist blos, dass für ihn, als menschlichem Verstande, das überschwänglich (d. i. den subjectiven Bedingungen seines Erkenntnisses unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Object gehörig zum Princip macht. — Hierbei gilt nun immer die Maxime, dass wir alle Objecte, da, wo ihr Erkenntniss das Vermögen des Verstandes übersteigt, nach den subjectiven, unserer, d. i. der menschlichen Natur, nothwendig anhängenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken, und wenn die auf die Art gefällten Urtheile (wie es auch in Ansehung der überschwänglichen Begriffe nicht anders seyn kann) nicht constitutive Principien, die das Object, wie es beschaffen ist, bestimmen, seyn können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene Principien bleiben.

So wie die Vernunft in theoretischer Betrachtung der Natur die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muss, so setzt sie auch in praktischer ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität, d. i. Freiheit, voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewusst ist. Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung, als Pflicht, derjenigen, die sie, als Begebenheit, haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freiheit (d. i. der Vernunftcausalität) läge, entgegengesetzt und die moralisch-schlechthin-nothwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird (d. i. dass das, was nothwendig geschehen sollte, doch öfters nicht geschieht), so ist klar, dass es nur von der subjectiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens herrührt, dass die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemässen Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Seyn (Geschehen), sondern Seyn-Sollen ausdrückt, welches nicht statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur) ihrer Causalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibeln, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden, Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun zwischen einem praktischen Gesetze, von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen, von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied seyn würde. Ob nun aber gleich eine intelligible Welt, in welcher Alles darum wirklich seyn würde, blos nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Freiheit, als formale Bedingung derselben, für uns ein überschwänglicher Begriff ist, der zu keinem constitutiven Princip, ein Object und dessen objective Realität zu bestimmen, tauglich ist, so dient die letztere doch, nach der Beschaffenheit unserer (zum Theil sinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung stehende Wesen, so weit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu einem allgemeinen regulativen Princip, welches die Beschaffenheit der Freiheit, als Form der Causalität, nicht objectiv bestimmt,

sondern, und zwar mit nicht minderer Gültigkeit, als ob dieses geschähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für Jedermann zu Geboten macht.

Eben so kann man auch, was unsern vorhabenden Fall betrifft, einräumen, wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, dass er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muss, und die Urtheilskraft also in Ansehung des Besondern keine Zweckmässigkeit erkennen, mithin keine bestimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, darunter sie jenes subsumiren könne. Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen, in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, *a priori* durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich ist, so wird der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender Begriff seyn, also ein subjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere menschliche Urtheilskraft eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

§. 76.

Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, dadurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird.

Wir haben in der Anmerkung Eigenthümlichkeiten unseres (selbst des oberen) Erkenntnissvermögens, welche wir leichtlich als objective Prädicate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden, angeführt; aber sie betreffen

Ideen, denen angemessen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die alsdann nur zu regulativen Principien in Verfolgung der letzteren dienen konnten. Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar eben so, was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädicats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemässe Folge (das Product selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Causalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem constitutiven Princip desselben zu machen, und darin hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.

Dieses Unterscheidende besteht aber darin, dass gedachte Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verstand, sondern für die Urtheilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung ist, und zwar da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern blos reflectirend seyn kann, mithin der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäss gar nicht einmal bestimmt (geschweige völlig angemessen) geurtheilt, sondern nur über ihn reflectirt werden kann.

Es betrifft also eine Eigenthümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft, in der Reflexion derselben über Dinge der Natur. Wenn das aber ist, so muss hier die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen zum Grunde liegen (so wie wir in der Kritik der reinen Vernunft eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mussten, wenn die unserige als eine besondere Art, nämlich der, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte), damit man sagen könne: gewisse Naturproducte müssen nach der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes ihrer Möglichkeit nach von uns als absichtlich und als Zwecke erzeugt, betrachtet werden, ohne doch darum zu verlangen, dass es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem

Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, dass nicht ein anderer (höherer) Verstand, als der menschliche, auch im Mechanism der Natur, d. i. einer Causalverbindung, zu der nicht ausschliessungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Producte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier also auf das Verhalten unseres Verstandes zur Urtheilskraft an, dass wir nämlich darin eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit des unsrigen aufsuchen, um diese als Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, zum Unterschiede von andern möglichen anzumerken.

Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem Besonderen, welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt, und es ist zufällig, auf wie vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freilich zufällig seyn muss, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere seyn mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntniss doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnissvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde, so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht und für welchen jene Zufälligkeit die Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besonderen Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Übereinstimmung der Naturmerkmale zu unserm Vermögen der

Begriffe, welche sehr zufällig ist, zu Stande bringen kann, ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

Unser Verstand hat also das Eigene für die Urtheilskraft, dass im Erkenntniss durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann: gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip seyn muss.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beigelegten Zweck, wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als nothwendig vorstellen können.

Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, dass er in seinem Erkenntnisse, z. B. der Ursache eines Products, vom analytisch Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss, dabei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urtheilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturproduct ist) unter den Begriff erwarten muss. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. von Ganzen zu den Theilen, der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich

enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemein gedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muss. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unserm discursiven Verstande gemäss ist, sondern, nach Maassgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen, so kann dieses, nach eben derselben Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, dass das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile (welches in der discursiven Erkenntnissart Widerspruch seyn würde), sondern nur dass die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (Product) seyn würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Product aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund blos die Vorstellung seiner Wirkung ist, ein Zweck heisst, so folgt daraus: dass es blos eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes sey, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke der Endursachen uns als möglich vorstellen, und dass dieses Princip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur der unserem Verstande möglichen Beurtheilung derselben angehe; wobei wir zugleich einsehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Causalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nämlich in derselben die Naturerzeugung blos unserm Vermögen, sie zu beur-

theilen, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urtheilskraft angemessen zu beurtheilen verlangen. Es ist hierbei auch gar nicht nöthig zu beweisen, dass ein solcher *intellectus archetypus* möglich sey, sondern nur, dass wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen, Verstandes *(intellectus ectypus)* und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus)* geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzugedacht) betrachten, so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor. Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt, wie wir uns doch einen organisirten Körper vorstellen müssen. Hieraus folgt aber, wie eben gewiesen worden, nicht, dass die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sey; denn das würde soviel sagen, als, es sey eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verstand unmöglich (d. i. widersprechend) sich vorzustellen, ohne dass die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sey, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieses in der That folgen, wenn wir materielle Wesen als Dinge an sich selbst anzusehen berechtigt wären. Denn alsdann würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums seyn, welcher aber kein Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung derselben ist, obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir suchen, darin einige Ähnlichkeit hat, dass in ihm kein Theil ohne in Verhältniss auf das Ganze (dessen Vorstellung also der Möglich-

keit der Theile zum Grunde liegt) bestimmt werden kann. Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als blosse Erscheinung zu betrachten, und Etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine correspondirende intellectuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen; so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur statt finden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurtheilen müssen, in ihr als Gegenstand der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Principien beurtheilen würden, ohne dass die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.

Hieraus lässt sich auch das, was man sonst zwar leicht vermuthen, aber schwerlich mit Gewissheit behaupten und beweisen konnte, einsehen, dass zwar das Princip einer mechanischen Ableitung zweckmässiger Naturproducte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keineswegs entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen (einem organisirten Wesen) zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen und auch hoffen dürfen, damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Causalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Products überhoben seyn und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine, endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus blos mechanischen Ursachen zu

verstehen hoffen. Denn wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studiren; wenn für äussere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muss, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist, so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

§. 77.

Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanism der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbei zu gehen; weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt, dass ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von je her da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe continuirlich nach eben demselben Muster bilden, prädeterminirt habe, so ist doch dadurch unsere Erkenntniss der Natur nicht im Mindesten gefördert, weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Principien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen und von demselben als von oben herab *(a priori)* die Natur

nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenstände der Erfahrung, also von unten hinauf *(a posteriori)*, weil wir in diesen Zweckmässigkeit anzutreffen glauben, um diese zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen, so würden wir ganz tautologisch erklären und die Vernunft mit Worten täuschen, ohne noch zu erwähnen, dass da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Überschwängliche verlieren, wohin uns die Naturkenntniss nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist.

Von der andern Seite ist es eine eben sowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbei zu gehen; weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Princip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen, gesetzt auch, dass man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst danach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muss: so ist es eben so nothwendig für sie, eine besondere Art der Causalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Receptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie seyn kann) hinzukommen muss, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann. Zwar muss die Vernunft, ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein productives Vermögen derselben, welches Zweckmässigkeit der Gestalt für unsere blosse Apprehension an sich zeigt (wie bei regulären Körpern), für teleologisch zu erklären suchen,

sondern immer so lange für blos mechanisch-möglich ansehen; allein darüber das teleologische Princip gar ausschliessen, und, wo die Zweckmässigkeit, für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Ursachen, sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den blossen Mechanism befolgen wollen, muss die Vernunft eben so phantastisch und unter Hirngespinnsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine blos teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanism nimmt, sie schwärmerisch machte.

An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sey als Product des blossen Mechanismus der Materie (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulniss in Freiheit gesetzt werden) anzusehen, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie, als einer Causalität nach Zwecken zu handeln, eben dasselbe Product ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Product als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als constitutives Princip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Principien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schliesst die andere aus, gesetzt auch, dass objectiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Products auf einem einzigen beruhten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muss in dem, was ausserhalb beider (mithin auch ausser der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Übersinnlichen gesetzt und eine jede bei-

der Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können, so folgt, dass die Vereinigung beider Principien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebenen Gesetzen für die bestimmende, sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne. — Denn Erklären heisst von einem Princip ableiten, welches man also deutlich muss erkennen und angeben können. Nun müssen zwar das Princip des Mechanism der Natur und das der Causalität* derselben an einem und eben demselben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfliessen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten. Wenn aber dieses objectiv-gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende Princip von der Art ist, dass es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann, so lässt sich aus einem solchen Princip keine Erklärung, d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Princip der mechanishen einerseits und der teleologischen Ableitung andrerseits das Übersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen;

* Hier dürfte etwas fehlen. Hr. Dr. Schopenhauer theilt mir die Conjectur mit, der Technik zu setzen; und, da Kant zur Contrastirung mit dem Begriff des Mechanischen sich des Ausdrucks des Organischen noch nicht stehend bedient, so ist dieselbe wohl annehmlich. R.

wie also nach demselben, als Princip, die Natur (nach ihren besondern Gesetzen) für uns ein System ausmache, welches sowohl nach dem Princip der Erzeugung von physischen als dem der Endursachen, als möglich erkannt werden könne, lässt sich keineswegs erklären, sondern nur, wenn es sich zuträgt, dass Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Princip des Mechanism (welches jederzeit an einem Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologische Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, dass man nur getrost beiden gemäss den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Products aus einem oder dem andern Princip, unserm Verstande erkennbar ist), ohne sich an den scheinbaren Widerstreit zu stossen, der sich zwischen den Principien der Beurtheilung desselben hervorthut, weil wenigstens die Möglichkeit, dass beide auch objectiv in einem Princip vereinbar seyn möchten (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen) gesichert ist.

Ob also gleich sowohl der Mechanism als der teleologische (absichtliche) Technicism der Natur in Ansehung ebendesselben Products und seiner Möglichkeit unter einem gemeinschaftlichen obern Princip der Natur nach besondern Gesetzen stehen mögen, so können wir doch, da dieses Princip transscendent ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Principien in der Erklärung eben derselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Products nur durch eine Causalität nach Zwecken verständlich ist (wie organisirte Materien von der Art sind). Es bleibt also bei dem obigen Grundsatze der Teleologie: dass, nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der blosse Mechanism der Natur zur Erklärung dieser ihrer Producte gar nicht hinlänglich seyn könne,

ohne doch dadurch in Ansehung der Möglichkeit solcher Dinge selbst durch diesen Grundsatz entscheiden zu wollen.

Da nämlich dieser nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft, daher nur subjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst gilt (wo beiderlei Erzeugungsarten wohl in einem und demselben Grunde zusammenhangen könnten), da ferner ohne allen zu der teleologisch-gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur, dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurtheilt werden könnte: so führt obige Maxime zugleich die Nothwendigkeit einer Vereinigung beider Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke bei sich, aber nicht um eine ganz, oder in gewissen Stücken, an die Stelle der andern zu setzen. Denn an die Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird, lässt sich kein Mechanism und an die Stelle dessen, was nach diesem als nothwendig erkannt wird, lässt sich keine Zufälligkeit, die eines Zwecks zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen: sondern nur die eine (der Mechanism) der andern (dem absichtlichen Technicism) unterordnen, welches, nach dem transscendentalen Princip der Zweckmässigkeit der Natur, ganz wohl geschehen darf.

Denn, wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muss man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen seyn kann. Daher lässt sich selbst in organischen Producten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlasst, das Absichtliche in der Verbindung der Natursachen nach besondern Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum allgemeinen Princip der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine grosse und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen

Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Principien der Beurtheilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des andern zu setzen; weil in einer teleologischen Beurtheilung die Materie, selbst, wenn die Form, welche sie annimmt, nur als nach Absicht möglich beurtheilt wird, doch, ihrer Natur nach mechanischen Gesetzen gemäss, jenem vorgestellten Zwecke auch zum Mittel untergeordnet seyn kann; wie wohl, da der Grund dieser Vereinbarkeit in demjenigen, was weder das eine noch das andere (weder Mechanism, noch Zweckverbindung), sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist, von dem wir nichts erkennen, für unsere, die menschliche Vernunft, beide Vorstellungsarten der Möglichkeit solcher Objecte nicht zusammenzuschmelzen sind, sondern wir sie nicht anders, als nach der Verknüpfung der Endursachen, auf einen obersten Verstand gegründet beurtheilen können, wodurch also der teleologischen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbestimmt und für unsere Vernunft auch auf immer unbestimmbar ist, wie viel der Mechanism der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben thue und, wegen des oberwähnten intelligibelen Princips der Möglichkeit einer Natur überhaupt, gar angenommen werden kann, dass sie durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sey, wie wohl wir die Art, wie dieses zugehe, gar nicht einsehen können, so wissen wir auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe, sondern nur so viel gewiss: dass, so weit wir nur immer darin kommen mögen, sie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend seyen und wir also, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, jene Gründe insgesammt einem teleologischen Princip unterordnen müssen.

Hierauf gründet sich nun die Befugniss und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Princip des Mechanism für unsern theoretischen Vernunftge-

brauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht, dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, dass wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäss, jener mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwekken unterordnen müssen.

Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft.

§. 78.

Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse.

Eine jede Wissenschaft muss in der Encyklopädie aller Wissenschaften ihre bestimmte Stelle haben. Ist es eine philosophische Wissenschaft, so muss ihr ihre Stelle in dem theoretischen oder praktischen Theile derselben und, hat sie ihren Platz im ersteren, entweder in der Naturlehre, so ferne sie das, was Gegenstand der Erfahrung seyn kann, erwägt (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre und allgemeinen Weltwissenschaft), oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung) angewiesen werden.

Nun fragt sich: welche Stelle gebührt der Teleologie? gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft oder zur Theologie? Eins von beiden muss seyn; denn zum Übergange aus einer in die andere kann gar keine

Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Articulation oder Organisation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet.

Dass sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, ob gleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande und, ob sie gleich auf die letztere, als einen ausser und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber), hinausweist, so thut sie dieses doch nicht für die bestimmende, sondern nur um die Beurtheilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee dem menschlichen Verstande angemessen, als regulatives Princip zu leiten, blos für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.

Eben so wenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören, welche bestimmende und nicht blos reflectirende Principien bedarf, um von Naturwirkungen objective Gründe anzugeben. In der That ist auch für die Theorie der Natur, oder die mechanische Erklärung der Phänomene derselben, durch ihre wirkenden Ursachen, dadurch nichts gewonnen, dass man sie nach dem Verhältnisse der Zwecke zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, so ferne sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen, ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, welche nach einem besondern Leitfaden abgefasst ist, wo die Vernunft zwar ein herrliches unterrichtendes und praktisch in mancherlei Absicht zweckmässiges Geschäft verrichtet, aber über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen gar keinen Aufschluss giebt, warum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist.

Die Teleologie, als Wissenschaft, gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Kritik und zwar eines besondern Erkenntnissvermögens, nämlich der Urtheilskraft. Aber so ferne sie Principien *a priori* enthält, kann und muss sie die Methode, wie über die Natur nach dem

Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben, und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluss auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft und auch auf das Verhältniss, welches diese in der Metaphysik zur Theologie, als Propädeutik derselben, haben kann.

§. 79.

Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanism unter den teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

Die Befugniss, auf eine blos mechanische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt; aber das Vermögen, damit allein auszulangen, ist, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, so ferne er es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt, nämlich so, dass, nach einem Princip der Urtheilskraft, durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurtheilung solcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Princip untergeordnet werden müsse.

Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanism, zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte, soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es an sich unmöglich sey, auf seinem Wege mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es für uns als Menschen unmöglich ist; indem dazu eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntniss des intelligibelen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanism der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne,

erforderlich seyn würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt.

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muss er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanism selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäss erfolgen) zu entwickeln.

Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die grosse Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System Ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde, ohne dass wir nöthig haben, beim blossen Beurtheilungsprincip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluss giebt) stehen zu bleiben und muthlos allen Anspruch auf N a t u r e i n s i c h t in diesem Felde aufzugeben. Die Übereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewundrungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile, eine so grosse Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, lässt einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung ins Gemüth fallen, dass hier wohl Etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne das es ohnedies keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten seyn möchte. Diese Analogie der Formen, so ferne sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu seyn scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am mei-

sten bewährt zu seyn scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem so gar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, danach sie in Krystallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint.

Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmaassten Mechanism derselben, jene grosse Familie von Geschöpfen (denn so musste man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooss der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein grosses Thier), anfänglich Geschöpfe von minder-zweckmässiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muss gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist*. Alsdann aber hat er den

* Eine Hypothese von solcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen, und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern, seyn, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt ist es eben nicht, wie die *generatio aequivoca*, worunter man die Erzeugung eines organisirten Wesens durch die

Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmaassen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbst was die Veränderung betrifft, der gewisse Individuen der organisirten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, kann nicht füglich anders als gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmässigen Anlage, zur Selbsterhaltung der Art, beurtheilt werden; weil das Zeugen seines Gleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmässigkeit eines organisirten Wesens, mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Princip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form eben so zufälligen zwecklosen Ursprungs seyn mögen, und das Princip der Teleologie: in einem organisirten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmässig zu beurtheilen, müsste dadurch in der An-

Mechanik der rohen unorganisirten Materie versteht. Sie wäre immer noch *generatio univoca* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, so ferne nur etwas Organisches aus einem andern Organischen, obzwar unter dieser Art Wesen specifisch von ihm unterschiedenen, erzeugt wurde, z. B. wenn gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren und aus diesen, nach einigen Zeugungen, zu Landthieren ausbildeten. *A priori* im Urtheile der blossen Vernunft widerstreitet sich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beispiel, nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, *generatio homonyma* ist, nicht blos *univoca*, im Gegensatz mit der Zeugung aus unorganisirtem Stoffe, sondern auch nie in der Organisation selbst mit dem Erzeugenden gleichartiges Product hervorbringt, und die *generatio heteronyma*, so weit unsere Erfahrungskenntniss der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

wendung sehr unzuverlässig werden, und lediglich für den Urstamm (den wir aber nicht mehr kennen) gültig seyn.

Hume macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Princip der Beurtheilung, d. i. einen architektonischen Verstand anzunehmen nöthig finden, die Einwendung: dass man mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sey, d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften, welche die Möglichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmässig in einem Wesen haben zusammen finden können? Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgiebt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen ausser einander in diesem Producte, da denn, wenn dieser Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, so ferne sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache blos in der Materie, als einem Aggregat vieler Substanzen aus einander, gesucht wird, die Einheit des Princips für die innerlich zweckmässige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die Autokratie der Materie in Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, dass diejenigen, welche für die objectiv-zweckmässigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheism) oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen einfachen Substanz inhärirenden Bestimmungen (Spinozism) machen, blos um jene Bedingung aller Zweckmässigkeit, die Einheit des Grundes heraus zu bekommen; wobei sie zwar einer Bedingung

der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckbeziehung, vermittelst des blos ontologischen Begriffs einer einfachen Substanz, ein Genüge thun, aber für die andere Bedingung, nämlich das Verhältniss derselben zu ihrer Folge als Zweck, wodurch jener ontologische Grund für die Frage näher bestimmt werden soll, nichts anführen, mithin die ganze Frage keineswegs beantworten, die auch schlechterdings unbeantwortlich (für unsere Vernunft) bleibt, wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Substanz und dieser ihre Eigenschaft zu der specifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligibelen Substanz, das Verhältniss aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an Allem, was wir uns nur als Zweck möglich denken) nicht als das Verhältniss einer Causalität uns vorstellen.

§. 80.

Von der Beigesellung des Mechanismus, zum teleologischen, in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts.

Gleich wie der Mechanism der Natur nach dem vorhergehenden Paragraphen allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens danach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muss: so langt eben so wenig der blosse teleologische Grund eines solchen Wesens zu, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen, wenn nicht der Mechanism der letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causali-

tät, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sey, von welchem wir blos die Erscheinung kennen. Aber das Princip: Alles, was wir als zu dieser Natur *(Phaenomenon)* gehörig und als Product derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichts desto weniger in seiner Kraft; weil, ohne diese Art von Causalität, organisirte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturproducte seyn würden.

Wenn nun das teleologische Princip der Erzeugung dieser Wesen angenommen wird (wie es denn nicht anders seyn kann), so kann man entweder den Occasionalism, oder den Prästabilism der Ursache ihrer innerlich zweckmässigen Form zum Grunde legen. Nach dem ersteren würde die oberste Weltursache, ihrer Idee gemäss, bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweiten würde sie in die anfänglichen Producte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält, ingleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbeitende Natur continuirlich ersetzt wird. Wenn man den Occasionalism der Hervorbringung organisirter Wesen annimmt, so geht alle Natur hierbei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Producte zu urtheilen; daher man voraussetzen kann, dass Niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.

Der Prästabilism kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von seines Gleichen gezeugte organische Wesen entweder als

das Educt, oder als das Product des ersteren. Das System der Zeugungen als blosser Educte heisst das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Producte wird das System der Epigenesis genannt, dieses kann auch das System der generischen Präformation genannt werden; weil das productive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmässigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, also die specifische Form *virtualiter* präformirt war. Diesem gemäss würde man die entgegenstehende Theorie der individuellen Präformation auch besser Involutionstheorie (oder die der Einschachtelung) nennen können.

Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollen es also doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Occasionalism geschehen zu lassen, so dass die Begattung eine blosse Formalität wäre, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen hätte, jedesmal eine Furcht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen. Sie erklärten sich für die Präformation, gleich als wenn es nicht einerlei wäre, übernatürlicher Weise, ob im Anfange, oder im Fortlaufe der Welt, dergleichen Formen entstehen zu lassen und nicht vielmehr eine grosse Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich seyn würden, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu seiner Entwickelung, nicht von den zerstörenden Kräften der Natur litte und sich unverletzt erhielte, ingleichen eine unermesslich grössere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten und mit ihnen eben so viel Schöpfungen dadurch unnöthig und zwecklos gemacht wurden. Allein sie wollten doch wenigstens Etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hy-

perphysik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch fest an ihrer Hyperphysik, selbst da sie an Missgeburten (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann) eine bewunderungswürdige Zweckmässigkeit finden, sollte sie auch nur darauf abgezielt seyn, dass ein Anatomiker einmal daran, als einer zwecklosen Zweckmässigkeit, Anstoss nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte. Aber die Erzeugung der Bastarte konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mussten dem Saamen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts, als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmässig bildende Kraft zugestehen, welche sie doch in Ansehung des ganzen Products einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung keinem von beiden einräumen wollten.

Wenn man dagegen an dem Vertheidiger der Epigenesis den grossen Vorzug, den er in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor dem ersteren hat, gleich nicht kennte, so würde die Vernunft doch schon zum Voraus für seine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen seyn, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Causalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht blos als entwickelnd, betrachtet und so doch mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überlässt (ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen, mit welcher sie wolle, Etwas zu bestimmen).

In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat Niemand mehr, sowohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der ächten Principien ihrer Anwendung, zum Theil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs

derselben, geleistet, als Herr H. R. Blumenbach. Von organisirter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn dass rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, dass aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmässigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; lässt aber zugleich dem Naturmechanism unter diesem uns unerforschlichen Princip einer ursprünglichen Organisation einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Antheil, wozu das Vermögen der Materie zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, blos mechanischen Bildungskraft, von ihm in einem organisirten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) Bildungstrieb genannt wird.

§. 81.

Von dem teleologischen System in den äussern Verhältnissen organisirter Wesen.

Unter der äusseren Zweckmässigkeit verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmässigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B. Erden, Luft, Wasser u. s. w., gleichwohl äusserlich, d. i. im Verhältniss auf andere Wesen sehr zweckmässig seyn; aber diese müssen jederzeit organisirte Wesen, d. i. Naturzwecke seyn, denn sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden. So können Wasser, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angesehen werden, weil diese an sich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung also ihre Ursache niemals unter dem Prädicate eines Mittels (das dazu nützte) vorgestellt werden kann.

Die äussere Zweckmässigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen, ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sey oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organisirten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man blos die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt; denn in jenen stellen wir uns schon eine Causalität nach Zwecken zu ihrer innern Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor, und beziehen dieses thätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Es giebt nur eine einzige äussere Zweckmässigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und ohne dass die Frage seyn darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äusseren Verhältniss eines Mittels zum Zwecke dient, und diese ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bei einem Individuum, fragen, warum musste ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: dieses hier macht allererst ein **organisirendes** Ganze aus, obzwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da ist, so ist die Antwort entweder: sein Daseyn und seine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Absichten wirkende Ursache, und alsdann versteht man immer einen Ursprung derselben aus dem Mechanism der Natur; oder es ist irgend ein absichtlicher Grund seines Daseyns (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisirten Dinges trennen, weil, da wir einmal seiner innern Möglichkeit eine Causalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Products nicht anders als Zweck denken können; denn die vorgestellte Wirkung, die zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst **Zweck**. In diesem Falle also kann man ent-

weder sagen: der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck, oder dieser ist ausser ihm in andern Naturwesen, d. i. es existirt zweckmässig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, das auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu seyn, Anspruch machen könnte, und man kann sogar *a priori* beweisen, dass dasjenige, was etwa noch für die Natur ein letzter Zweck seyn könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding mehrmals ein Endzweck seyn könne.

Wenn man das Gewächsreich ansieht, so könnte man anfänglich durch die unermessliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beinahe über jeden Boden verbreitet, auf die Gedanken gebracht werden, es für ein blosses Product des Mechanism der Natur, welches sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniss aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben lässt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlasst die Frage: wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannigfaltigen Gattungen über die Erde habe verbreiten können, so kommt die Frage wieder: wozu sind denn diese Pflanzen verzehrenden Thiere da? die Antwort würde etwa seyn: für die Raubthiere, die sich nur von dem nähren können, was Leben hat. Endlich ist die Frage; wozu sind diese sammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.

Man könnte auch, mit dem Ritter Linné, den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen und sagen: die Gewächs fressenden Thiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, dadurch viele Species derselben erstickt werden würden, zu mässigen; die Raubthiere, jener ihrer Gefrässigkeit Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde: und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt seyn möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man sich eine objective Zweckmässigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeschöpfe und ihrem äusseren Verhältnisse zu einander, als zweckmässig construirter Wesen, zum Princip macht, so ist es der Vernunft gemäss, sich in diesem Verhältnisse wiederum eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken; allein hier scheint die Erfahrung der Vernunftmaxime laut zu widersprechen, vornämlich was einen letzten Zweck der Natur betrifft, der doch zu der Möglichkeit eines solchen Systems erforderlich ist, und den wir nirgends anders als im Menschen setzen können: da vielmehr in Ansehung dieses, als einer der vielen Thiergattungen, die Natur so wenig von den zerstörenden als erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, Alles einem Mechanism derselben, ohne einen Zweck zu unterwerfen.

Das Erste, was in einer Anordnung zu einem zweckmässigen Ganzen der Naturwesen auf der Erde absichtlich eingerichtet seyn musste, würde wohl ihr Wohnplatz, der Boden und das Element seyn, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten. Allein eine genauere Kenntniss der Beschaffenheit dieser Grundlage aller organischen Erzeugung giebt auf keine andere, als ganz unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende, als Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünstigende Ursachen, Anzeige. Land

und Meer enthalten nicht allein Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen, die sie und alle Geschöpfe, auf und in demselben, betroffen haben, in sich, sondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager des einen und die Grenzen des andern haben gänzlich das Ansehen des Products wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. So zweckmässig, wie auch jetzt die Gestalt, das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewässer aus der Luft, die Quelladern, zwischen Erdschichten von mannigfaltiger Art (für mancherlei Producte) und dem Laufe der Ströme angeordnet zu seyn scheinen mögen, so beweist doch eine nähere Untersuchung derselben, dass sie blos als die Wirkung theils feuriger, theils wässeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen sind, sowohl was die erste Erzeugung dieser Gestalt, als vornämlich die nachmalige Umbildung derselben, zugleich mit dem Untergange ihrer ersten organischen Erzeugungen betrifft*. — Wenn nun der Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterschooss (des Meeres) für alle diese Geschöpfe auf keinen andern als gänzlich unabsichtlichen Mechanism seiner Erzeugung Anzeige giebt; wie und mit welchem Recht können wir für diese letzteren Producte einen andern Ursprung verlangen und behaupten? Wenn gleich der Mensch, wie die genaueste Prüfung der Überreste jener Naturverwüstungen (nach

* Wenn der einmal angenommene Name Naturgeschichte für Naturbeschreibung bleiben soll, so kann man für das, was die erstere buchstäblich anzeigt, nämlich eine Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewissheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermuthungen wagt, die Archäologie der Natur, im Gegensatz mit der Kunst, nennen. Zu jener würden die Petrefacten, so wie zu dieser die geschnittenen Steine u. s. w. gehören. Denn da man doch wirklich an einer solchen (unter dem Namen einer Theorie der Erde) beständig, wenn gleich, wie billig, langsam arbeitet, so wäre dieser Name eben nicht einer blos eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert.

Camper's Urtheile) zu beweisen scheint, in diesen Revolutionen nicht mit begriffen war, so ist er doch von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, dass wenn ein über die andern allgemein waltender Mechanism der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muss; wenn ihn gleich sein Verstand (grossentheils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Dieses Argument scheint aber mehr zu beweisen, als die Absicht enthielt, wozu es aufgestellt war; nämlich nicht blos, dass der Mensch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nämlichen Grunde, das Aggregat der organisirten Naturdinge auf der Erde nicht ein System von Zwecken seyn könne, sondern dass gar die vorher für Naturzwecke gehaltenen Naturproducte keinen andern Ursprung haben, als den Mechanism der Natur.

Allein in der obigen Auflösung der Antinomie der Principien, der mechanischen und der teleologischen Erzeugungsart der organischen Naturwesen, haben wir gesehen, dass, da sie, in Ansehung der nach ihren besonderen Gesetzen (zu deren systematischen Zusammenhange uns aber der Schlüssel fehlt) bildenden Natur, blos Principien der reflectirenden Urtheilskraft sind, die nämlich ihren Ursprung nicht an sich bestimmen, sondern nur sagen, dass wir, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes und unserer Vernunft, ihn in dieser Art Wesen nicht anders als nach Endursachen denken können, die grösstmögliche Bestrebung, ja Kühnheit in Versuchen, sie mechanisch zu erklären, nicht allein erlaubt ist, sondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen sind, ungeachtet wir wissen, dass wir damit aus subjectiven Gründen der besondern Art und Beschränkung unseres Verstandes niemals auslangen können (und nicht etwa, weil der Mechanism der Erzeugung einem Ursprunge nach Zwecken an sich widerspräche), und dass endlich in dem übersinnlichen Princip der Natur (sowohl ausser uns, als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beider Arten und die Möglichkeit der Natur vorzustellen, liegen könne, indem die Vorstellungsart nach Endursachen

nur eine subjective Bedingung unseres Vernunftgebrauchs sey, wenn sie die Beurtheilung der Gegenstände nicht blos als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst, sammt ihren Principien, auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Einheit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders als durch Zwecke (davon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind) vorstellig machen kann.

§. 82.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems.

Wir haben im Vorigen gezeigt, dass wir den Menschen nicht blos, wie alle organisirten Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur in Beziehung auf den alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflectirende Urtheilskraft, zu beurtheilen hinreichende Ursache haben. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muss, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll, so muss entweder der Zweck von der Art seyn, dass er selbst durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann, oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, dazu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Cultur des Menschen seyn.

Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt, sondern ist eine blosse Idee eines Zustandes, der er den letzteren unter blos empirischen Bedingungen (welches unmöglich

ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand, er ändert sogar diesen so oft, dass die Natur, wenn sie auch seiner Willkühr gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriffe, und so mit dem Zwecke, den Jeder sich willkührlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen. Aber selbst wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfniss, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigern wollten, so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der That sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden. Andererseits ist so weit gefehlt, dass die Natur ihn zu ihrem besondern Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, dass sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern grossen und kleinen Thieren u. d. gl. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier; noch mehr aber, dass das Widersinnige der Naturanlagen ihn selbst in selbstersonnene Plagen und noch andere von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt, und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, dass selbst bei der wohlthätigsten Natur ausser uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist. Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Princip in Ansehung manches Zwecks, dazu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu

haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmässigkeit im Mechanism der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, das Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkührlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich dass er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genugsam, mithin Endzweck seyn könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muss.

Um aber auszufinden, worin wir am Menschen wenigstens jenen letzten Zweck der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn dazu vorzubereiten, was er selbst thun muss, um Endzweck zu seyn, heraussuchen und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letztern Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur ausser und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird; das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammen zu stimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten und welches als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Cultur. Also kann nur die Cultur der letzte Zweck seyn,

den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar blos das vornehmste Werkzeug zu seyn, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur ausser ihm zu stiften).

Aber nicht jede Cultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der Geschicklichkeit ist freilich die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt, aber doch nicht hinreichend, die Freiheit in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken wesentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Cultur der Zucht (Disciplin) nennen könnte, ist negativ und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfaden beigegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachlässigen, oder gar zu verletzen, indessen dass wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die grösste Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muse Anderer, besorgt, welche die minder nothwendigen Stücke der Cultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Classe sich denn doch Manches von der Cultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachsen im Fortschritte derselben (dessen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen

schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt, Luxus heisst) auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der andern durch innere Ungenügsamkeit; aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hierbei erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, da dem Abbruche der einander wechselseitigen widerstreitenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heisst, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die grösste Entwickelung der Naturanlagen geschehen, zu welcher aber doch, wenn gleich Menschen, sie auszufinden, klug und, sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen, weise genug wären, noch ein weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich wäre, in Ermangelung dessen und bei dem Hinderniss, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornämlich an denen, die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, der Krieg (theils in welchem sich Staaten zerspalten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein grösseres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich ist, der so, wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmässigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch grössern, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist (indessen dass die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich

immer weiter entfernt), alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

Was die Disciplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Absicht auf unsere Bestimmung, als einer Thiergattung, ganz zweckmässig ist, die aber die Entwickelung der Menschheit sehr erschweren, so zeigt sich doch auch in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Cultur ein zweckmässiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht. Das Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisirung desselben, selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten; dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohheit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (denen des Genusses), immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen lässt, und die Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll, indessen dass die Übel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht unterzuliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen *.

* Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser blos nach dem geschätzt wird, was man geniesst (dem natürlichen Zwecke der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden.

§. 83.

Von dem Endzwecke des Daseyns einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst.

Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf.

Wenn für die Zweckmässigkeit der Natur der blosse Mechanism derselben zum Erklärungsgrunde angenommen wird, so kann man nicht fragen: wozu die Dinge in der Welt da sind; denn es ist alsdann, nach einem solchen idealistischen System nur von der physischen Möglichkeit der Dinge (welche uns als Zwecke zu denken blosse Vernünftelei, ohne Object, seyn würde) die Rede, man mag nun diese Form der Dinge auf den Zufall oder blinde Nothwendigkeit deuten; in beiden Fällen wäre jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für sie eine besondere Art der Causalität, nämlich einer absichtlich wirkenden Ursache an, so können wir bei der Frage nicht stehen bleiben: wozu Dinge der Welt (organisirte Wesen) diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andere von der Natur gesetzt sind, sondern da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muss, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muss auch in eben demselben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der diesen productiven

Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, aber auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemässen) Plane, der aber auch blos auf Genuss gestellt wäre, aufs Neue antreten? Welchen Werth das Leben habe, nach dem, was es nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält und in dem besteht, was man thut (nicht blos geniesst), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unserm Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck seyn kann.

Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind.

Ich habe oben gesagt: dass der Endzweck kein Zweck sey, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäss hervorzubringen die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist. Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre, und dieses gilt nicht blos von der Natur ausser uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden), wohl zu verstehen, dass ich in mir nur das betrachte, was Natur ist. Ein Ding aber, das nothwendig, seiner objectiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, muss von der Art seyn, dass es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als blos seiner Idee, abhängig ist.

Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Causalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Causalität, sammt dem Objecte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.

Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu *(quem in finem)* er existire? Sein Daseyn hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. — Wenn

nun Dinge der Welt, als, ihrer Existenz nach, abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, Endzweck zu seyn, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist*.

* Es wäre möglich, dass Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdann wäre sie auch ihr letzter Zweck; wenigstens kann man *a priori* nicht einsehen, warum die Natur nicht so eingerichtet seyn sollte, weil durch ihren Mechanism diese Wirkung, wenigstens so viel wir einsehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Causalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Naturursachen unmöglich; denn das Princip ihrer Bestimmung zum Handeln ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist und ihr Subject dadurch zum Endzwecke der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualificirt. — Glückseligkeit dagegen ist, wie im vorigen Paragraphen nach dem Zeugniss der Erfahrung gezeigt worden, nicht einmal ein Zweck der Natur in Ansehung des Menschen, mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen, weit gefehlt, dass sie ein Endzweck der Schöpfung seyn sollte. Menschen mögen sie sich immer zu ihrem letzten subjectiven Zwecke machen, wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menschen existiren müssen? so ist von einem objectiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existiren, denen jene oberste Ursache wohlthun könne, so widerspricht man der Bedingung, der die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft (nämlich die Übereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung). Dies beweist: dass die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung seyn könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge, nach Maassgabe der Übereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseyns, in Verbindung stehe.

§. 84.

Von der Physikotheologie.

Die **Physikotheologie** ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen. Eine **Moraltheologie** (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der *a priori* erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schliessen.

Die erstere geht natürlicher Weise vor der zweiten vorher. Denn wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache teleologisch schliessen wollen, so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben seyn, für die wir nachher einen Endzweck und für diesen dann das Princip der Causalität dieser obersten Ursache zu suchen haben.

Nach dem teleologischen Princip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne dass man nach dem Grunde der Möglichkeit zweckmässig zu wirken, welche wir an verschiedenen der Producte der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Will man nun aber auch hiervon einen Begriff haben, so haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende Einsicht, als blos die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft: dass nämlich, wenn uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben wäre, wir, nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens, dafür keinen andern Grund denken können, als den einer Ursache der Natur selbst (es sey der ganzen Natur oder auch nur dieses Stücks derselben), die durch Verstand die Causalität zu demselben enthält; ein Beurtheilungsprincip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Ursprungs zwar um nichts weiter gebracht werden, die uns aber doch über die Natur hinaus einige Aussicht eröffnet, um den sonst so unfrucht-

baren Begriff eines Urwesens vielleicht näher bestimmen zu können.

Nun sage ich: die Physikotheologie, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen; und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie; weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muss, mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existirt (dazu der Grund ausser der Natur gesucht werden muss), gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt einander nutzen, wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieses Ding selbst gut ist, wie man sogar Grund habe anzunehmen, dass Nichts in der Welt umsonst, sondern Alles irgend wozu in der Natur, unter der Bedingung, dass gewisse Dinge (als Zwecke) existiren sollten, gut sey, wobei mithin unsere Vernunft für die Urtheilskraft kein anderes Princip der Möglichkeit des Objects ihrer unvermeidlichen teleologischen Beurtheilung in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanism der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen: das Alles leistet die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äussersten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten Weltursache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, blos empi-

risch sind, so lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schliessen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart, welche, da sie nie die gesammte Natur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerstreitende Beweisgründe stossen muss, niemals aber, wenn wir gleich vermögend wären, auch das ganze System, so ferne es blosse Natur betrifft, empirisch zu überschauen, uns über die Natur, zu dem Zwecke ihrer Existenz selber, und dadurch zum bestimmten Begriffe jener obern Intelligenz, erheben können.

Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung einer Physikotheologie zu thun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht. Verschwendet man nämlich den Begriff von einer Gottheit an jedes von uns gedachte verständige Wesen, deren es eines oder mehrere geben mag, das viel und sehr grosse, aber eben nicht alle Eigenschaften habe, die zu Gründung einer mit dem grösstmöglichen Zwecke übereinstimmenden Natur überhaupt erforderlich sind: oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkührliche Zusätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat, viel Vollkommenheit anzunehmen (und was ist viel für uns?), sich da befugt hält, alle mögliche vorauszusetzen, so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird, anzuzeigen: was uns denn antreibe und überdies berechtige, jene Ergänzungen zu machen, so werden wir in den Principien des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objects der Erfahrung diesem nicht mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind, vergeblich Grund zu unserer Rechtfertigung suchen, und bei näherer Prüfung sehen, dass eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns *a priori* zum Grunde

liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen, und wir würden uns nicht fälschlich einbilden, diese Idee, mit ihr aber eine Theologie, durch den theoretischen Vernunftgebrauch der physischen Weltkenntniss zu Stande gebracht, viel weniger ihre Realität bewiesen zu haben.

Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie entweder ihre Götter sich als, theils ihrem Vermögen, theils den Absichten und Willensmeinungen nach, sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuthen. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmässige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht, sehr gemischt antrafen und sich nicht erlauben konnten, ingeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohlthätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkührlichen Idee eines einigen höchstvollkommenen Urhebers anzunehmen, so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, so ferne sie nämlich nach Maximen des blos theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfuhren. Andere, die als Physiker zugleich Theologen seyn wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, dass sie für die absolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelst der Idee von einem Wesen sorgten, in welchem, als alleiniger Substanz, jene insgesammt nur inhärirende Bestimmungen wären, die zwar nicht, durch Verstand, Ursache der Welt, in der

aber doch, als Subject, aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre, welches zwar nicht nach Zwecken Etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit des Subjects, von dem sie blos Bestimmungen, sind, auch ohne Zweck und Absicht nothwendig sich auf einander zweckmässig beziehen mussten, und so den Idealism der Endursachen einführten: indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmässig verbundener Substanzen, statt der Causalabhängigkeit von einer, in die der Inhärenz in einer verwandelten, welches System in der Folge, von Seiten der inhärirenden Weltwesen betrachtet, als Pantheism, von Seiten des allein subsistirenden Subjects, als Urwesens (späterhin), als Spinozism, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmässigkeit der Natur auflöste, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur blossen Missdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

Nach blos theoretischen Principien des Vernunftgebrauchs (worauf die Physikotheologie sie allein gründet) kann also niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für blosse Täuschung der Urtheilkraft in der Beurtheilung der Causalverbindung der Dinge und flüchten uns zu dem alleinigen Princip eines blossen Mechanismus der Natur, welche wegen der Einheit der Substanz, von der sie nichts als das Mannigfaltige seiner Bestimmungen sey, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu enthalten blos scheine: oder wenn wir statt dieses Idealism der Endursachen dem Grundsatze des Realism dieser besondern Art der Causalität anhänglich bleiben wollen, so mögen wir viele verständige Urwesen, oder nur ein einiges, den Naturzwecken unterlegen, sobald wir zu Begründung des Begriffs von demselben nichts als Erfahrungsprincipien, von der wirklichen Zweckverbindung in

der Welt hergenommen, zur Hand haben, so können wir einerseits wider die Misshelligkeit, die die Natur in Ansehung der Zweckeinheit in vielen Beispielen aufstellt, keinen Rath finden, andrerseits den Begriff einer einigen intelligenten Ursache, so wie wir ihn, durch blosse Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemals für irgend eine, auf welche Art es auch sey (theoretisch oder praktisch), brauchbare Theologie bestimmt genug, daraus ziehen.

Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen, aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren und der in ihr entdeckten Zweckverbindung, durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch seyn müssen), zu Hülfe kommen mögen. Was hilft's, wird man mit Recht klagen, dass wir allen diesen Einrichtungen einen grossen, einen für uns unermesslichen Verstand zum Grunde legen und ihn diese Welt nach Absichten anordnen lassen, wenn uns die Natur von der Endabsicht nichts sagt, noch jemals sagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct aller dieser Naturzwecke, kein hinreichendes teleologisches Princip machen können, theils die Zwecke insgesammt in einem System zu erkennen, theils uns von dem obersten Verstande, als Ursache einer solchen Natur, einen Begriff zu machen, den unserer über sie teleologisch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaasse dienen könnte? Ich hätte alsdann zwar einen Kunstverstand, für zerstreute Zwecke, aber keine Weisheit, für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem enthalten muss. In Ermangelung aber eines Endzwecks, den nur die reine Vernunft *a priori* an die Hand geben kann (weil alle Zwecke in der Welt empirisch bedingt sind, und nichts, als was hierzu oder dazu, als zufälliger Absicht, nicht was schlechthin gut ist, enthalten können), und der mich allein lehren würde, welche Eigenschaften, welchen Grad und welches Verhältniss der obersten Ursache zur Natur ich mir zu denken habe, um diese als

teleogisches System zu beurtheilen: wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen sehr eingeschränkten Begriff von jenem ursprünglichen Verstande, den ich auf meine geringe Weltkenntniss gründen kann, von der Macht dieses Urwesens, seine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von seinem Willen, es zu thun u. s. w., nach Belieben erweitern und bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens ergänzen, welches, wenn es theoretisch geschehen sollte, in mir selbst Allwissenheit voraussetzen würde, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen und noch obenein alle anderen möglichen Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurtheilt werden müsste. Denn ohne diese vollendete Kenntniss der Wirkung kann ich auf keinen bestimmten Begriff von der obersten Ursache, der nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz, d. i. dem Begriffe einer Gottheit, angetroffen werden kann, schliessen und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen.

Wir können also, bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundsatze, wohl sagen, dass wir, nach der Beschaffenheit und den Principien unseres Erkenntnissvermögens, die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmässigen Anordnungen nicht anders als das Product eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können; ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde), das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen, sondern es bleibt, bei aller Kenntniss derselben, unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der blossen Nothwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Thieren den Kunstinstinct nennen), Urgrund derselben sey, ohne dass es nöthig sey,

ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Products erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit, beizulegen.

Also ist Physikotheologie eine missverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.

§. 85.

Von der Ethikotheologie.

Es ist ein Urtheil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er über das Daseyn der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: dass nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von so grosser Kunsteinrichtung und so mannigfaltigem zweckmässig auf einander bezogenem Zusammenhange sie auch seyn mögen, selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtiger Weise Welten nennen, zu nichts da seyn würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe: d. i. dass, ohne den Menschen, die ganze Schöpfung umsonst und ohne Endzweck seyn würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnissvermögen desselben (theoretische Vernunft), worauf in Beziehung das Daseyn alles Übrigen in der Welt allererst seinen Werth bekommt, nicht etwa damit irgend wer da sey, welcher die Welt betrachten könne. Denn wenn diese Weltbetrachtung ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, dass sie erkannt wird, dem Daseyn derselben kein Werth erwachsen, und man muss schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Werth habe. Auch ist es nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, worauf in Be-

ziehung wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlseyn, der Genuss (er sey körperlich oder geistig), mit einem Worte die Glückseligkeit, wonach wir jenen absoluten Werth schätzen. Denn dass, wenn der Mensch da ist, er diese ihm selbst zur Endabsicht macht, giebt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da sey und welchen Werth er, der Mensch, dann selbst habe, um ihm seine Existenz angenehm zu machen. Er muss also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammenstimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganzes nach Principien der Zwecke betrachtet wird. — Also ist es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, das ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseyns auf dem, was er empfängt und geniesst, beruht, sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann und in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens, handelt, d. i. ein guter Wille, dasjenige, wodurch sein Daseyn allein einen absoluten Werth und worauf in Beziehung das Daseyn der Welt einen Endzweck haben kann.

Auch stimmt damit das gemeinste Urtheil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen: nämlich dass der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfuag seyn könne, wenn man die Beurtheilung nur auf diese Frage leitet und veranlasst, sie zu versuchen. Was hilft's, wird man sagen, dass dieser Mensch so viel Talent hat, dass er damit sogar sehr thätig ist und dadurch einen nützlichen Einfluss auf das gemeine Wesen ausübt, und also in Verhältniss, sowohl auf seine Glücksumstände, als auch auf Anderer Nutzen, einen grossen Werth hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? Er ist ein verachtungswürdiges Object, wenn man ihn nach seinem Innern betrachtet, und, wenn die Schöpfung nicht

überall ohne Endzweck seyn soll, so muss er, der als Mensch auch dazu gehört, doch als böser Mensch, in einer Welt unter moralischen Gesetzen, diesen gemäss, seines subjectiven Zwecks (der Glückseligkeit) verlustig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzwecke zusammen bestehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d. i. einem Endzwecke, unterordnen: so sieht man erstlich leicht, dass alsdann nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derselben), so ferne sie existirt, sondern von dem Zwecke ihrer Existenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin dem letzten Zwecke der Schöpfung die Rede sey, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen) statt finden kann.

Da wir nun den Menschen, nur als moralisches Wesen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen: so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen, vornämlich aber für die, nach der Beschaffenheit unserer Vernunft, uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Princip, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen, welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum, zum theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche, untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke, denken müssen. In Beziehung auf das höchste unter

seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sey; als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts, unter moralischen Gesetzen, ausmachen, und so auch alle übrigen transscendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w., die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. — Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine Theologie; da die letztere, wenn sie nicht unbemerkt aus der ersteren borgte, sondern consequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine Dämonologie, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Aber das Princip der Beziehung der Welt, wegen der moralischen Zweckbestimmung gewisser Wesen in derselben, auf eine oberste Ursache, als Gottheit, thut dieses nicht blos dadurch, dass es den physisch-teleologischen Beweisgrund ergänzt, und also diesen nothwendig zum Grunde legt, sondern es ist dazu auch für sich hinreichend und treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich grossen Kunst, um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Princip *a priori*, wonach sich der Mensch nothwendig beurtheilen muss. Da ferner, wenn es überall eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Welt-

ursache giebt, jenes moralische Verhältniss eben so nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung seyn müsse, als das nach physischen Gesetzen: wenn nämlich jene verständige Ursache auch einen Endzweck hat, sieht die Vernunft, auch *a priori*, als einen für sie zur teleologischen Beurtheilung der Existenz der Dinge nothwendigen Grundsatz an. Nun kommt es nur darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft (es sey die speculative oder praktische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen. Denn dass alsdann dieser, nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, kein anderer als der Mensch unter moralischen Gesetzen seyn könne, kann *a priori* für uns als gewiss gelten, da hingegen die Zwecke der Natur in der physischen Ordnung *a priori* gar nicht können erkannt, vornämlich dass eine Natur ohne solche nicht existiren könne, auf keine Weise eingesehen werden kann.

Anmerkung.

Setzt einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen, heitern Genusse seines Daseyns befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, irgend Jemandem dafür dankbar zu seyn. Oder er sehe sich ein andermal in derselben Gemüthsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, hiermit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist, so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er dar-

über Rechenschaft abzulegen hatte. Mit Einem Worte, er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, dazu er existirt, ein Wesen zu haben, welches danach von ihm und der Welt die Ursache sey. Triebfedern hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln, ist vergeblich; denn sie hängen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen, weil Dankbarkeit, Gehorsam und Demüthigung (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemüthsbestimmungen zur Pflicht sind, und das zu Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüth hier sich nur einen Gegenstand freiwillig denkt, der nicht in der Welt ist, um, wo möglich, auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen. Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen, ein reines moralisches Bedürfniss der Existenz eines Wesens, unter welchem entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke, oder auch (wenigstens unserer Vorstellungsart nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinne, d. i. ein moralisch-gesetzgebendes Wesen ausser der Welt, ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse, aus reinem moralischen, von allem fremden Einflusse freien (dabei freilich nur subjectiven) Grunde, anzunehmen, auf blosse Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft. Und ob gleich eine solche Stimmung des Gemüths selten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne Bemühung, ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüberginge, so ist doch der Grund dazu, die moralische Anlage in uns, als subjectives Princip, sich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmässigkeit durch Natursachen nicht zu begnügen, sondern ihr eine oberste nach moralischen Principien die Natur beherrschende Ursache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch kommt, dass wir, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesammte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen, dass wir, nur so ferne wir danach streben, dem

Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäss zu seyn urtheilen dürfen; und so ist ein reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache (da es ohne Widerspruch geschehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen.

Mit Allem soll hier nur so viel gesagt werden, dass die Furcht zwar zuerst Götter (Dämonen), aber die Vernunft, vermittelst ihrer moralischen Principien, zuerst den Begriff von Gott habe hervorbringen können (auch selbst wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend, oder auch, wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam bewährtes Princip auszugleichen, sehr zweifelhaft war); und dass die innere moralische Zweckbestimmung seines Daseyns das ergänzte, was der Naturkenntniss abging, indem sie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Daseyn aller Dinge, dazu das Princip nicht anders, als ethisch, der Vernunft genugthuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht (zu der diese blos Werkzeug ist) zu unterwerfen vermögend ist (d. i. als eine Gottheit), zu denken.

§. 86.

Von dem moralischen Beweise des Daseyns Gottes.

Es giebt eine physische Teleologie, welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Daseyn einer verständigen Weltursache anzunehmen. Wir finden aber in uns selbst, und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freiheit (seiner Causalität) begabten Wesens überhaupt, auch eine moralische Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst *a priori*, sammt dem Gesetze derselben, bestimmt, mithin als nothwendig erkannt

werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache ausser uns für diese innere Gesetzmässigkeit bedarf, so wenig, als wir bei dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerlei mögliche Kunstausübung) Zweckmässiges finden, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaussehen dürfen. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns, als Weltwesen und also mit andern Dingen in der Welt verbundene Wesen, auf welche letztere, entweder als Zwecke, oder uns selbst in Ansehung ihrer als Endzweck, unsere Beurtheilung zu richten, eben dieselben moralischen Gesetze uns zur Vorschrift machen. Von dieser moralischen Teleologie, welche die Beziehung unserer eigenen Causalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muss, ingleichen der wechselseitigen Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äussere Möglichkeit seiner Ausführung (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann), geht nun die nothwendige Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen und, zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns, ein verständiges oberstes Princip zu suchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmässig vorzustellen? Folglich giebt es allerdings eine moralische Teleologie, und diese hängt mit der Nomothetik der Freiheit einerseits, und der der Natur andererseits, eben so nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt suchen soll, und überhaupt in Allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmässigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge angeben soll, zusammenhängt. — Wir wollen den Fortschritt der Vernunft von jener moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische, zur Theologie allererst vortragen und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieser Schlussart Betrachtungen anstellen.

Wenn man das Daseyn gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas Anderes, als Ursache, möglich annimmt, so kann man zu dieser Causalität den obersten und also zu dem bedingten den unbedingten Grund, entweder in der physischen oder teleologischen Ordnung suchen (nach dem *nexu effectivo* oder *finali)*, d. i. man kann fragen: welches ist die oberste hervorbringende Ursache, oder was ist der oberste (schlechthin unbedingte) Zweck derselben, d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieser oder aller ihrer Producte überhaupt? Wobei dann freilich vorausgesetzt wird, dass diese Ursache einer Vorstellung der Zwecke fähig, mithin ein verständiges Wesen sey, oder wenigstens von uns als nach den Gesetzen eines solchen Wesens handelnd vorgestellt werden müsse.

Nun ist, wenn man der letztern Ordnung nachgeht, es ein **Grundsatz**, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genöthigt ist, dass, wenn überall ein Endzweck, den die Vernunft *a priori* angeben muss, statt finden soll, dieser kein anderer, als der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen seyn könne*. Denn (so urtheilt

* Ich sage mit Fleiss: unter moralischen Gesetzen, nicht der Mensch nach moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäss verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrucke würden wir mehr sagen, als wir wissen, nämlich, dass es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, dass der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhält, welches einen Begriff von Freiheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äussern Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur, und dessen Einerleiheit, mit dem, was die Causalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten musste, die weit über unsere Vernunfteinsicht hinausgeht. Nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen, sein Daseyn mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moralisch über den Weltlauf reflectirenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir

ein Jeder) bestände die Welt aus lauter leblosen, oder zum Theil zwar aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Daseyn einer solchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existirte, das von einem Werthe den mindesten Begriff hat; wären dagegen auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Werth des Daseyns der Dinge nur im Verhältnisse der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen solchen ursprünglich (in der Freiheit) selbst zu verschaffen im Stande wäre, so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck, weil das Daseyn solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos seyn würde. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie Etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben, und die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz seyn kann, mit andern Worten, die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Daseyn einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Daseyn derselben entweder gar kein Zweck in

nur sehen, dass der frevelhafte Bösewicht nicht eher stirbt, als bis er die wohlverschuldete Strafe seiner Unthaten erlitten hat. Nach unsern Begriffen von freier Causalität beruht das Wohl- oder Übelverhalten auf uns; die höchste Weisheit aber der Weltregierung setzen wir darin, dass zu dem ersteren die Veranlassung, für beides aber der Erfolg nach moralischen Gesetzen verhängt sey. In dem letzteren besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. — Noch ist anzumerken, dass wir unter dem Worte Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts anderes, als was hier gesagt worden ist, nämlich die Ursache vom Daseyn einer Welt, oder der Dinge in ihr (der Substanzen) verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Worts mit sich bringt *(actuatio substantiae est creatio)*, welches mithin nicht schon die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache (deren Daseyn wir allererst beweisen wollen) bei sich führt.

der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar *a priori* einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.

Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit, folglich das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut ist Glückseligkeit, unter der objectiven Bedingung, der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit, glücklich zu seyn.

Diese zwei Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unsern Vernunftvermögen, als durch blosse Natursachen verknüpft und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen, unmöglich uns vorstellen. Also stimmt der Begriff, von der praktischen Nothwendigkeit eines solchen Zwecks durch die Anwendung unserer Kräfte, nicht mit dem theoretischen Begriffe, von der physischen Möglichkeit der Bewirkung desselben, zusammen, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Causalität (eines Mittels) als die der Natur verknüpfen.

Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäss dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen, und so weit als das Letztere nothwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sey ein Gott.

* * *

Dieser Beweis, dem man leicht die Form der logischen Präcision anpassen kann, will nicht sagen: es ist eben so nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen, mithin der, welcher sich vom letztern nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem ersteren los zu seyn urtheilen. Nein! Nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des ersteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffender Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) müsste alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, unangesehen aller Zwecke (als der Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniss des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Diesen nun, so viel (was die ersteren betrifft) in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag seyn, welcher er wolle, die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens.

Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, theils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen speculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmässigkeiten bewogen, von dem Satze, es sey kein Gott; so würde er doch in seinen eige-

nen Augen ein Nichtswürdiger seyn, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für blos eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschliessen wollte. Ein solcher würde auch alsdann noch, wenn er sich in der Folge von dem, was er anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben, ob er gleich seine Pflicht, aber aus Furcht, oder aus lohnsüchtiger Absicht, ohne pflichtverehrende Gesinnung, der Wirkung nach so pünctlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte; und umgekehrt, wenn er sie als Gläubiger seinem Bewusstseyn nach aufrichtig und uneigennützig befolgt, und gleichwohl, so oft er zum Versuche den Fall setzt, er könnte einmal überzeugt werden, es sey kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frei glaubte, müsste es doch mit der innern moralischen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt seyn.

Wir können also einen rechtschaffenen Mann annehmen, der sich festiglich überredet hält: es sey kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durchs moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser, noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begrenzt, und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmässige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und seyn müssen) eintreffende Zusammenstimmung der Natur zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist, und die Rechtschaffenen, die er ausser sich noch antrifft, werden, un-

angesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln, des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen seyn und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu seyn, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflösst, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann), so muss er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Daseyn eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.

§. 87.

Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises.

Die reine Vernunft, als praktisches Vermögen, d. i. als Vermögen, den freien Gebrauch unserer Causalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Princip unserer Handlungen, sondern giebt auch dadurch zugleich ein subjectiv-constitutives, in dem Begriffe eines Objects, wel-

ches nur Vernunft denken kann, an die Hand, das durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjectiv-praktische Realität. Wir sind *a priori* durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des grössten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an demselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit, mit der gesetzmässigsten Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern. In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Theils, nämlich der Glückseligkeit empirisch bedingt, d. i. von der Beschaffenheit der Natur (ob sie zu diesem Zwecke übereinstimme oder nicht), abhängig und in theoretischer Rücksicht problematisch, indessen dass der andere Theil, nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach *a priori* feststeht und dogmatisch gewiss ist. Zur objectiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, dass nicht allein wir einen uns *a priori* vorgesetzten Endzweck haben, sondern dass auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck habe, welches, wenn es *a priori* bewiesen werden könnte, zur subjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde. Denn hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken, als so, dass er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke und die physische Teleologie stellt sie in solchem Maasse dar, dass, wenn wir der Vernunft gemäss urtheilen, wir zum Princip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, dass in der Natur gar nichts ohne Zweck sey; allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. Dieser kann und muss daher, so wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, selbst seiner objectiven Möglichkeit nach, nur in vernünftigen Wesen

gesucht werden. Die praktische Vernunft der letzteren aber giebt diesen Endzweck nicht allein an, sondern bestimmt auch diesen Begriff in Ansehung der Bedingungen, unter denen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

Es ist nun die Frage: ob die objective Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenn gleich nicht apodiktisch, für die bestimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretisch-reflectirenden Urtheilskraft könne dargethan werden? Dieses ist das Mindeste, was man der speculativen Philosophie ansinnen kann, die den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelst der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden sich anheischig macht; aber auch dieses Wenige ist doch weit mehr, als sie je zu leisten vermag.

Nach dem Princip der theoretisch-reflectirenden Urtheilskraft würden wir sagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmässigen Producten der Natur eine oberste Ursache der Natur anzunehmen, deren Causalität in Ansehung der Wirklichkeit der letzteren (die Schöpfung) von anderer Art, als der zum Mechanism der Natur erforderlich ist, nämlich als die eines Verstandes gedacht werden musste, so werden wir auch an diesem Urwesen nicht blos allenthalben in der Natur Zwecke, sondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenn gleich nicht, um das Daseyn eines solchen Wesens darzuthun, doch wenigstens (so wie es in der physischen Teleologie geschah) uns zu überzeugen, dass wir die Möglichkeit einer solchen Welt nicht blos nach Zwecken, sondern auch nur dadurch, dass wir ihrer Existenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck ist blos ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniss derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die

praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar so ferne sie praktisch seyn soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letztern auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben, die Bewirkung desselben unmöglich seyn würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieses ist nun noch nicht der Schluss von der moralischen Teleologie auf eine Theologie, d. i. auf das Daseyn eines moralischen Welturhebers, sondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf diese Art bestimmt wird. Dass nun zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz der Dinge, gemäss einem Endzwecke, erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht blos (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als Zwecke zu beurtheilen genöthigt waren) ein verständiges, sondern ein zugleich moralisches Wesen, als Welturheber, mithin ein Gott angenommen werden musste, ist ein zweiter Schluss, welcher so beschaffen ist, dass man sieht, er sey blos für die Urtheilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft, und, als ein solcher, für die reflectirende, nicht die bestimmende, Urtheilskraft gefällt. Denn wir können uns nicht anmaassen, einzusehen, dass, obzwar in uns die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Principien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so seyn musste, und eine besondere und verschiedene Art der Causalität derselben zum Endzwecke, als blos zu Zwecken der Natur, erforderlich sey, mithin wir an unserm

Endzweck nicht blos einen moralischen Grund haben, einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), sondern auch ein moralisches Wesen, als Urgrund der Schöpfung, anzunehmen. Wohl aber können wir sagen, dass, nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer solchen auf das moralische Gesetz und dessen Object bezogenen Zweckmässigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also blos für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseyns desselben etwas theoretisch zu bestimmen, denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohne das durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hinderniss aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem blossen Naturbegriffe von der Welt (für die reflectirende Urtheilskraft hinreichend) weggeräumt wird, und diese Idee bekommt dadurch praktische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht, zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache, zu verschaffen, für das speculative Erkenntniss gänzlich abgehen. Für die theoretisch reflectirende Urtheilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzwecks, den sie in praktischer Absicht der Schöpfung beizulegen genöthigt ist. Die objective Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargethan werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntniss mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Principien, so viel sich thun lässt, zu befolgen, von grosser Bedeutung, um der praktischen Realität jener

Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urtheilskraft bereit hat, zu Hülfe zu kommen.

Hierbei ist nun, zu Verhütung eines leicht eintretenden Missverständnisses, höchst nöthig anzumerken, dass wir erstlich diese Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie denken können. Denn wie wollten wir seine Natur, davon uns die Erfahrung nichts Ähnliches zeigen kann, erforschen? Zweitens, dass wir es durch dasselbe auch nur denken, nicht danach erkennen und sie ihm etwa theoretisch beilegen können; denn das wäre für die bestimmte Urtheilskraft in speculativer Absicht unserer Vernunft, um, was die oberste Weltursache an sich sey, einzusehen. Hier aber ist es nur darum zu thun, welchen Begriff wir uns, nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen, von demselben zu machen, und ob wir seine Existenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine praktische Vernunft, ohne alle solche Voraussetzung, *a priori* nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur praktische Realität zu verschaffen, d. i. nur eine beabsichtete Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die speculative Vernunft überschwänglich seyn, auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphism in sich verbergen, die Absicht ihres Gebrauchs ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unsern Willen danach bestimmen zu wollen. So wie wir eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben (aber nur in Ansehung ihrer Relation dieser) benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen — so wie wir z. B. der Seele unter andern auch eine *vim locomotivam* beilegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entspringen, deren Ursache in ihren Vorstellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen (nämlich durch Druck,

Stoss, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Wesen voraussetzen), beilegen zu wollen: — eben so werden wir Etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen, dieses aber nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes, Wesen denken können, und der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen gemäss, als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das Verhältniss dieses alle unsere Erkenntnissvermögen übersteigenden Wesens zum Objecte unserer praktischen Vernunft auszudrücken, ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Causalität dieser Art, nämlich einen Verstand und Willen ihm darum theoretisch beilegen, ja selbst auch nur die an ihm gedachte Causalität in Ansehung dessen, was für uns Endzweck ist, als in diesem Wesen selbst von der Causalität in Ansehung der Natur (und deren Zweckbestimmungen überhaupt) objectiv unterscheiden zu wollen, sondern diesen Unterschied nur als subjectiv nothwendig, für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens, und gültig für die reflectirende, nicht für die objectiv bestimmende Urtheilskraft, annehmen können. Wenn es aber aufs Praktische ankommt, so ist ein solches regulatives Princip (für die Klugheit oder Weisheit), dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäss zu handeln, zugleich constitutiv, d. i. praktisch bestimmend; indessen dass eben dasselbe, als Princip, die objective Möglichkeit der Dinge zu beurtheilen, keineswegs theoretisch-bestimmend (dass nämlich auch dem Objecte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserm Vermögen zu denken zukommt), sondern ein blos regulatives Princip für die reflectirende Urtheilskraft ist.

Anmerkung.

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neu erörterter Beweisgrund; denn er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen und wird mit der fortgehenden Cultur desselben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmässigkeit der Natur noch gleichgültig wegsahen, sie nutzten, ohne sich dabei etwas Anderes als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, musste sich das Urtheil unvermeidlich einfinden: dass es im Ausgange nimmermehr einerlei seyn könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist, als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin musste auch die, obgleich dunkle Vorstellung von Etwas, dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweckbestimmung ihres Gemüths nicht zu vereinigen wussten. Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmässigkeit (welche dem menschlichen Gemüthe weit empörender seyn muss, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherlei noch so grobe Art vorstellen, so konnten sie sich doch niemals ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, ausser ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen. Über die Beschaffenheit jener Weltursache konnten sie nun

manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältniss in der Weltregierung blieb immer dasselbe, welches für die unangebauteste Vernunft, so ferne sie sich als praktisch betrachtet, allgemein fasslich ist, mit der hingegen die speculative bei Weitem nicht gleichen Schritt halten kann. — Auch wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann jene Idee zu bestärken vortrefflich diente, sie aber doch nicht gründen, noch weniger jenes entbehren konnte, weil selbst die Nachforschung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Interesse bekommt, welches sich in der Bewunderung derselben, ohne Rücksicht auf irgend daraus zu ziehenden Vortheil, in so grossem Maasse zeigt.

§. 88.

Von dem Nutzen des moralischen Arguments.

Die Einschränkung der Vernunft, in Ansehung aller unserer Ideen vom Übersinnlichen, auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs, hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen, dass sie verhütet, dass Theologie sich in **Theosophie** (in Vernunft verwirrende, überschwängliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; dass Religion in Theurgie (einen schwärmerischen Wahn, von andern übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluss haben zu können), oder in Idololatrie (einen abergläubischen Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können) gerathe*.

* Abgötterei im praktischen Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anderes, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung seyn

Denn wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das Mindeste theoretisch (und Erkenntniss erweiternd) zu bestimmen einräumt, wenn man mit Einsichten vom Daseyn und der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von seinem Verstande und Willen, den Gesetzen beider und den daraus auf die Welt abfliessenden Eigenschaften gross zu thun verstattet, so möchte ich wohl wissen, wo und an welcher Stelle man die Aamaassungen der Vernunft begrenzen wolle; denn, wo jene Einsichten hergenommen sind, eben daher können ja noch mehrere (wenn man nur, wie man meint, sein Nachdenken anstrengte) erwartet werden. Die Begrenzung solcher Ansprüche müsste doch nach einem gewissen Princip geschehen, nicht etwa blos aus dem Grunde, weil wir finden, dass alle Versuche mit denselben bisher fehlgeschlagen sind; denn das beweist nichts wider die Möglichkeit eines bessern Ausschlags, hier aber ist kein Princip möglich, als entweder anzunehmen, dass in Ansehung des Übersinnlichen schlechterdings gar nichts theoretisch (als lediglich nur negativ) bestimmt werden könne, oder dass unsere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube, zu wer weiss wie grossen, für uns und unsere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntnissen, in sich enthalte. — Was aber Religion betrifft, d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber, so muss, wenn die theoretische Erkenntniss desselben vorhergehen müsste, die Moral sich nach der Theologie richten, und nicht allein statt einer inneren nothwendigen Gesetzgebung der Vernunft eine äussere willkührliche eines obersten Wesens eingeführt, sondern auch in dieser Alles, was unsere Einsicht in die

könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu seyn. Denn so rein und frei von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefasst haben mag, so ist er im Praktischen alsdann dennoch als ein Ideal, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach, anthropomorphistisch vorgestellt.

Natur desselben Mangelhaftes hat, sich auch auf die sittliche Vorschrift erstrecken, und so die Religion unmoralisch machen und verkehren.

In Ansehung der Hoffnung eines künftigen Lebens, wenn wir, statt des Endzwecks, den wir, der Vorschrift des moralischen Gesetzes gemäss, selbst zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturtheils über unsere Bestimmung (welches also nur in praktischer Beziehung als nothwendig oder annehmungswürdig betrachtet wird) unser theoretisches Erkenntnissvermögen befragen, giebt die Seelenlehre in dieser Absicht, so wie oben die Theologie, nichts mehr als einen negativen Begriff von unserm denkenden Wesen; dass nämlich keines seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne, dass also von ihrer abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnissvermögen möglich sey. Da also Alles hier der teleologischen Beurtheilung unseres Daseyns in praktischer nothwendiger Rücksicht und der Annehmung unserer Fortdauer, als der zu dem uns von der Vernunft schlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderlichen Bedingung, überlassen bleibt, so zeigt sich hier zugleich der Nutzen (der zwar beim ersten Anblick Verlust zu seyn scheint), dass, so wie die Theologie für uns nie Theosophie werden kann, die rationale Psychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wissenschaften werden könne, so wie sie andererseits auch gesichert ist, in keinen Materialism zu verfallen, sondern dass sie vielmehr blos Anthropologie des innern Sinnes, d. i. Kenntniss unseres denkenden Selbst im Leben sey, und als theoretisches Erkenntniss auch blos empirisch bleibe, dagegen die rationale Psychologie, was die Frage über unsere ewige Existenz betrifft, gar keine theoretische Wissenschaft ist, sondern auf einem einzigen Schlusse der moralischen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch, blos der

letztern als unserer praktischen Bestimmung wegen, nothwendig ist.

§. 89.

Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen* Beweise des Daseyns Gottes.

Zuerst wird zu jedem Beweise, er mag (wie bei dem durch Beobachtung des Gegenstandes oder Experiment) durch unmittelbare empirische Darstellung dessen, was bewiesen werden soll, oder durch Vernunft *a priori* aus Principien geführt werden, erfordert, dass er nicht überrede, sondern überzeuge, oder wenigstens auf Überzeugung wirke, d. i. dass der Beweisgrund, oder der Schluss, nicht ein blos subjectiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beifalls (blosser Schein), sondern objectivgültig und ein logischer Grund der Erkenntniss sey; denn sonst wird der Verstand berückt, aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweises ist derjenige, welcher vielleicht in guter Absicht, aber doch mit vorsätzlicher Verhehlung seiner Schwäche, in der natürlichen Theologie geführt wird, wenn man die grosse Menge der Beweisthümer eines Ursprungs der Naturdinge nach dem Princip der Zwecke herbeizieht und sich den blos subjectiven Grund der menschlichen Vernunft zu Nutze macht, nämlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, statt vieler Principien ein einziges und, wo in diesem Princip nur einige oder auch viele Erfordernisse zur Bestimmung eines Begriffs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begriff des Dinges durch willkührliche Ergänzung zu vollenden. Denn freilich, wenn wir so viele Producte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer verständigen Ursache sind, warum sollen wir statt vieler solcher Ursachen nicht lieber eine einzige und zwar an dieser nicht etwa blos grossen Ver-

* In den Originalen: moralischen. R.

stand, Macht u. s. w., sondern nicht vielmehr Allweisheit, Allmacht, mit Einem Worte sie als eine solche, die den für alle mögliche Dinge zureichenden Grund solcher Eigenschaften enthalte, denken und über das diesem einigen alles vermögenden Urwesen, nicht blos für die Naturgesetze und Producte Verstand, sondern auch als moralischen Weltursache höchste sittliche praktische Vernunft beilegen; da durch diese Vollendung des Begriffs ein für Natureinsicht sowohl als moralische Weisheit zusammen hinreichendes Princip angegeben wird und kein nur einigermaassen gegründeter Einwurf wider die Möglichkeit einer solchen Idee gemacht werden kann? Werden hierbei nun zugleich die moralischen Triebfedern des Gemüths in Bewegung gesetzt und ein lebhaftes Interesse der letzteren mit rednerischer Stärke (deren sie auch wohl würdig sind) hinzugefügt, so entspringt daraus eine Überredung von der objectiven Zulänglichkeit des Beweises und ein (in den meisten Fällen seines Gebrauchs) auch heilsamer Schein, der aller Prüfung der logischen Schärfe desselben sich ganz überhebt und sogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abscheu und Widerwillen trägt. — Nun ist hier wider wohl nichts zu sagen, so ferne man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rücksicht nimmt. Allein da doch die Zerfällung desselben in die zwei ungleichartigen Stücke, die dieses Argument enthält, nämlich in das, was zur physischen, und das, was zur moralischen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zusammenschmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerv des Beweises liege und an welchem Theile und wie er musste bearbeitet werden, um für die Gültigkeit desselben vor der schärfsten Prüfung Stand halten zu können (selbst wenn man an einem Theile die Schwäche unserer Vernunfteinsicht einzugestehen genöthigt seyn sollte): so ist es für den Philosophen Pflicht (gesetzt dass er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete), den obgleich noch so heilsamen Schein, welchen eine solche Vermen-

gung hervorbringen kann, aufzudecken, und, was blos zur Überredung gehört, von dem, was auf Überzeugung führt (die beide nicht blos dem Grade, sondern selbst der Art nach unterschiedene Bestimmungen des Beifalls sind), abzusondern, um die Gemüthsfassung in diesem Beweise in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzustellen und diesen der strengsten Prüfung freimüthig unterwerfen zu können.

Ein Beweis aber, der auf Überzeugung angelegt ist, kann wiederum zwiefacher Art seyn, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand an sich sey, oder was er für uns (Menschen überhaupt), nach den uns nothwendigen Vernunftprincipien seiner Beurtheilung, sey (ein Beweis *κατ' αληθειαν* oder *κατ' ανθρωπον*, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen), ausmachen soll. Im ersteren Falle ist er auf hinreichende Principien für die bestimmende, im zweiten blos für die reflectirende Urtheilskraft gegründet. Im letztern Falle kann er, auf blos theoretischen Principien beruhend, niemals auf Überzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprincip zum Grunde (welches mithin allgemein und nothwendig gilt), so darf er wohl auf eine, in reiner praktischer Absicht hinreichende, d. i. moralische Überzeugung Anspruch machen. Ein Beweis aber wirkt auf Überzeugung, ohne noch zu überzeugen, wenn er auf dem Wege dazu geführt wird, d. i. nur objective Gründe dazu in sich enthält, die, ob sie gleich noch nicht zur Gewissheit hinreichend, dennoch von der Art sind, dass sie nicht blos als subjective Gründe des Urtheilens zur Überredung dienen.

Alle theoretischen Beweisgründe reichen nun entweder zu 1. zum Beweise durch logisch-strenge Vernunftschlüsse, oder, wo dieses nicht ist, 2. zum Schlusse nach der Analogie; oder findet auch dieses etwa nicht statt, doch noch 3. zur wahrscheinlichen Meinung, oder endlich 4., was das Mindeste ist, zur Annehmung eines blos möglichen Erklärungsgrundes, als Hypothese. — Nun sage ich, dass alle Beweisgründe überhaupt, die auf

theoretische Überzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieser Art von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade desselben bewirken können, wenn der Satz, die Existenz eines Urwesens, als eines Gottes, in der, dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nämlich als eines moralischen Welturhebers, mithin so, dass durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll.

1. Was den logisch-gerechten, vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehenden, Beweis betrifft, so ist in der Kritik hinreichend dargethan worden: dass, da dem Begriffe von einem Wesen, welches über die Natur hinaus zu suchen ist, keine uns mögliche Anschauung correspondirt, dessen Begriff also selbst so ferne er durch synthetische Prädicate theoretisch bestimmt werden soll, für uns jederzeit problematisch bleibt, schlechterdings kein Erkenntniss desselben (wodurch der Umfang unseres theoretischen Wissens im Mindesten erweitert würde) statt finde und unter die allgemeinen Principien der Natur der Dinge der besondere Begriff eines übersinnlichen Wesens gar nicht subsumirt werden könne, um von jenen auf dieses zu schliessen; weil jene Principien lediglich für die Natur, als Gegenstand der Sinne gelten.

2. Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Puncte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer Analogie * mit dem andern den-

* Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), so ferne sie, ungeachtet der specifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich (d. i. ausser diesem Verhältnisse betrachtet), welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, statt findet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Thiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft und wollen damit zugleich anzeigen, dass der Grund des thierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instincts, von der Vernunft in der That specifisch

ken, aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schliessen, d. i. dieses Merkmal des specifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in der wechselseitigen Anziehung und Abstossung der Körper unter einander, auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken, aber jene specifischen Bestimmungen (die materielle Anziehung oder Abstossung) nicht auf diese übertragen und sie den Bürgern beilegen, um ein System, welches Staat heisst, auszumachen. — Eben so dürfen wir wohl die Causalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Ver-

unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältniss habe. — Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schliessen, dass der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluss nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewusst sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schliessen, dass die Thiere auch nach Vorstellungen handeln (nicht wie Cartesius will Maschinen sind), und, ungeachtet ihrer specifischen Verschiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Princip der Befugniss, so zu schliessen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Thiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, so weit wir sie äusserlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen; es ist *par ratio*. Eben so kann ich die Causalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmässigen Producte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schliessen; weil hier das Princip der Möglichkeit einer solchen Schlussart gerade mangelt, nämlich die *paritas rationis*, das höchste Wesen mit dem Menschen (in Ansehung ihrer beiderseitigen Causalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Causalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt (dergleichen ist die durch Verstand), kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges überhaupt gemein hat.

standes, als Grundes der Formen gewisser Producte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnissvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewissen Princip, zu machen haben), aber wir können daraus, dass unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurtheilt wird, Verstand beigelegt werden muss, keineswegs nach einer Analogie schliessen, dass auch dem Wesen, das von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Causalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme, weil dieses eben den Punct der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird, und also auf diesen nicht übergetragen werden kann. — Eben darin, dass ich mir die göttliche Causalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken soll, liegt das Verbot, ihm diesen in der eigentlichen Bedeutung beizulegen *.

3. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt; sondern man erkennt durch sie entweder Etwas als ganz gewiss, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen (wie hier von den Zwecken in der Welt), empirisch sind, so kann man mit diesen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und solchen gewagten Urtheilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Theil einer in einer gewissen Reihe der

* Man vermisst dadurch nicht das Mindeste in der Vorstellung der Verhältnisse dieses Wesens zur Welt, sowohl was die theoretischen als praktischen Folgerungen aus diesem Begriffe betrifft. Was es an sich selbst sey, erforschen zu wollen, ist ein eben so zweckloser, als vergeblicher Vorwitz.

Gründe möglichen Gewissheit (die Gründe derselben werden darin mit dem Zureichenden, als Theile mit einem Ganzen, verglichen), zu welchen jener unzureichende Grund muss ergänzt werden können. Weil sie aber als Bestimmungsgründe der Gewissheit eines und desselben Urtheils gleichartig seyn müssen, indem sie sonst nicht zusammen eine Grösse (dergleichen die Gewissheit ist) ausmachen würden: so kann nicht ein Theil derselben innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer ausserhalb aller möglichen Erfahrung liegen, mithin, da blos-empirische Beweisgründe auf nichts Übersinnliches führen, der Mangel in der Reihe derselben auch durch nichts ergänzt werden kann, so findet in dem Versuche, durch sie zum Übersinnlichen und einer Erkenntniss desselben zu gelangen, nicht die mindeste Annäherung, folglich in einem Urtheile über das letztere durch von der Erfahrung hergenommene Argumente auch keine Wahrscheinlichkeit statt.

4. Was als Hypothese zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muss wenigstens die Möglichkeit völlig gewiss seyn. Es ist genug, dass ich bei einer Hypothese auf die Erkenntniss der Wirklichkeit (die in einer für wahrscheinlich ausgegebenen Meinung noch behauptet wird) Verzicht thue; mehr kann ich nicht preis geben; die Möglichkeit dessen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muss wenigstens keinem Zweifel ausgesetzt seyn, weil sonst der leeren Hirngespinnste kein Ende seyn würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewissen Begriffen bestimmten übersinnlichen Wesens anzunehmen, da hierzu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntniss, nach dem, was in ihr auf Anschauung beruht, gegeben ist, und also der blosse Satz des Widerspruchs (der nichts als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenstandes selbst beweisen kann) als Kriterium dieser Möglichkeit übrig bleibt, würde eine völlig grundlose Voraussetzung seyn.

Das Resultat hiervon ist, dass für das Daseyn des Urwesens, als einer Gottheit, oder der Seele, als eines unsterblichen Geistes, schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sey; und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde, weil zur Bestimmung der Ideen des Übersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müssten, ein solcher aber jenem Objecte schlechterdings nicht angemessen ist, aber, ohne alle Bestimmung derselben, nichts mehr, als der Begriff von einem nicht-sinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntniss (als Erweiterung des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht.

§. 90.

Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben.

Wenn wir blos auf die Art sehen, wie Etwas für uns (nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vorstellungskräfte) Object der Erkenntniss *(res cognoscibilis)* seyn kann: so werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objecten, sondern blos mit unserm Erkenntnissvermögen und dem Gebrauche, den diese von der gegebenen Vorstellung (in theoretischer oder praktischer Absicht) machen können, zusammengehalten, und die Frage, ob Etwas ein erkennbares Wesen sey oder nicht, ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntniss derselben angeht.

Erkennbare Dinge sind nun von dreifacher Art: Sachen der Meinung *(opinabile)*, Thatsachen *(scibile)* und Glaubenssachen *(mere credibile)*.

1. Gegenstände der blossen Vernunftideen, die für das theoretische Erkenntniss gar nicht in irgend einer mög-

lichen Erfahrung dargestellt werden können, sind so ferne auch gar nicht erkennbare Dinge, mithin kann man in Ansehung ihrer nicht einmal meinen; wie denn *a priori* zu meinen schon an sich ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirngespinnsten ist. Entweder unser Satz *a priori* ist also gewiss, oder er enthält gar nichts zum Fürwahrhalten. Also sind Meinungssachen jederzeit Objecte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniss (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber, nach dem blossen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist. So ist der Äther der neuern Physiker, eine elastische, alle andern Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit, eine blosse Meinungssache, immer doch noch von der Art, dass, wenn die äussern Sinne im höchsten Grade geschärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgend einer Beobachtung, oder Experimente, dargestellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ist eine Sache der Meinung; denn, wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir, ob sie sind, oder nicht sind, durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals so nahe kommen, und so bleibt es beim Meinen. Allein Meinen: dass es reine, ohne Körper denkende Geister im materiellen Univers gebe (wenn man nämlich gewisse dafür ausgegebene Erscheinungen, wie billig, von der Hand weist), heisst dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine blosse Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig lässt. Ob aber alsdann das Letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches Ding ist ein vernünfteltes Wesen *(ens rationis ratiocinantis)*, kein Vernunftwesen *(ens rationis ratiocinatae)*, von welchem letzteren es doch möglich ist, die objective Realität seines Begriffs, wenigstens für den praktischen Gebrauch der Vernunft,

hinreichend darzuthun, weil dieser, der seine eigenthümlichen und apodiktisch gewissen Principien *a priori* hat, ihn sogar erheischt (postulirt).

2. Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität (es sey durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im ersteren Falle, aus theoretischen oder praktischen Datir derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind Thatsachen *(res facti)* *, dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Grössen (in der Geometrie), weil sie einer Darstellung *a priori* für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Ferner sind Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung, vermittelst der Zeugnisse) dargethan werden können, gleichfalls Thatsachen. — Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit, fähig ist) unter den Thatsachen, und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besondern Art von Causalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwänglich seyn würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und, diesen gemäss, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die *scibilia* mit gerechnet werden muss.

3. Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sey als Folgen, oder als Gründe) *a priori* gedacht werden müs-

* Ich erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht den Begriff einer Thatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts. Denn es ist nicht nöthig, ja nicht einmal thunlich, diesen Ausdruck blos auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken, wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unserer Erkenntnissvermögen die Rede ist, da eine blos mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen blos als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnissart, zu reden.

sen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwänglich sind, sind blosse Glaubenssachen. Dergleichen ist das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt, dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend, seiner objectiven Realität nach bewiesen werden kann, aber doch durch praktische reine Vernunft geboten ist, und mithin als möglich angenommen werden muss. Diese gebotene Wirkung ist, zusammt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit, nämlich dem Daseyn Gottes und der Seelen Unsterblichkeit, Glaubenssachen *(res Fidei)* und zwar die einzigen unter allen Gegenständen, die so genannt werden können*. Denn ob von uns gleich, was wir nur von der Erfahrung Anderer durch Zeugniss lernen können, geglaubt werden muss, so ist es darum doch noch nicht an sich Glaubenssache; denn bei jener Zeugen einem war es doch eigene Erfahrung und Thatsache, oder wird als solche vorausgesetzt. Zu dem muss es möglich seyn, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen, und die Objecte der Geschichte, wie Alles überhaupt, was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen. Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen seyn, aber nicht als Gegenstände der blossen reinen speculativen Vernunft, denn da können sie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objecten jenes für uns möglichen Erkenntnisses gezählt werden. Es sind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objective Reali-

* Glaubenssachen sind aber darum nicht Glaubensartikel, wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren Bekenntniss (innerem oder äusserem) man verpflichtet werden kann: dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da sie, als Glaubenssachen fürwahrhalten (gleich den Thatsachen) auf theoretische Beweise nicht gründen können, so ist es ein freies Fürwahrhalten und auch nur als ein solches mit der Moralität des Subjects vereinbar.

tät theoretisch nicht sichern kann. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck das, wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu seyn, eine Idee, die für uns in praktischer Beziehung objective Realität hat, und Sache, aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, blosse Glaubenssache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir nach der Beschaffenheit unserer (der menschlichen) Vernunft uns die Möglichkeit jenes Effects des gesetzmässigen Gebrauchs unserer Freiheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern blos für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete reine Vernunfterkenntniss, beweist und die Speculation gar nicht erweitert. Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch zugleich mit postulirt. Dadurch wird nun das Erkenntniss der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Daseyn und der Beschaffenheit dieser Bedingungen, als theoretische Erkenntnissart, sondern blos Annahme, in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, den uns die physische Teleologie in so reichem Maasse vorlegt, einen bestimmten Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre das Daseyn dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, so würde es blos die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese seyn. Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in

dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird, weil dieser allein den Endzweck angiebt, zu welchem wir uns nur so ferne zählen können, als wir dem, was uns das moralische Gesetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäss verhalten. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Object unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit, den Endzweck derselben zu erreichen, den Vorzug in unserm Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten: dagegen eben derselbe Begriff doch sein Object nicht als Thatsache geltend machen kann, weil, obzwar die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft wohl klar ist, doch die Erreichung des Endzwecks derselben, so ferne er nicht ganz in unserer Gewalt ist, nur zum Behuf des praktischen Gebrauchs der Vernunft angenommen, also nicht, so wie die Pflicht selbst, praktisch nothwendig ist *.

* Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches, als formales praktisches Princip, kategorisch leitet, unangesehen der Objecte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zwecks. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Princip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Werth besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt, und ich kann von der Möglichkeit, oder Unausführbarkeit, der Zwecke, die mir jenem Gesetze gemäss zu befördern obliegen, gar wohl abstrahiren (weil in ihnen nur der äussere Werth meiner Handlungen besteht), als Etwas, das nie völlig in meiner Gewalt ist, um nur darauf zu sehen, was meines Thuns ist. Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, so weit sie einstimmig mit der Pflicht möglich ist) zu befördern, ist doch, eben durch das Gesetz der Pflicht, auferlegt. Aber die speculative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben (weder von Seiten unseres eigenen physischen Vermögens, noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein, vielmehr muss sie aus solchen Ursachen, so viel wir vernünftiger Weise urtheilen können, einen solchen Erfolg unseres Wohlverhaltens von der blossen Natur (in uns und ausser uns), ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete, nichtige, wenn gleich wohlgemeinte Erwartung halten, und, wenn sie von diesem Urtheile völlige Gewissheit haben könnte, das moralische Gesetz selbst als blosse Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen. Da aber die speculative Vernunft sich völlig überzeugt, dass

Glaube (als *habitus*, nicht als *actus)* ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniss unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen * (ob zwar die Möglichkeit desselben, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann). Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen). Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, bezieht (in welchem letztern Falle er, vornämlich im historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heissen müsste), ist ganz

das Letztere nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenstand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerspruch gedacht werden können, so wird sie für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

* Er ist ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten seyn, ohne dass diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenn gleich ungewiss, verspreche und hiermit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unsere Vernunft sich diese allein denken kann. Das Wort *Fides* drückt dieses auch schon aus, und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christenthume eingeführt worden und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung ihrer Sprache zu seyn scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der grössten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.

moralisch. Er ist ein freies Fürwahrhalten, nicht wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urtheilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir, zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit, annehmen, aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft (ob wohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs), für die Absicht derselben hinreichend, gegründet; denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bei dem Verstosse gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objects der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. Ungläubisch seyn, heisst der Maxime nachhängen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben; ungläubig aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abspricht. Er urtheilt also dogmatisch. Ein dogmatischer Unglaube kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten), wohl aber ein Zweifelglaube, dem der Mangel der Überzeugung durch Gründe der speculativen Vernunft nur Hinderniss ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letztern den Einfluss auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes, praktisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann.

* * *

Wenn man an die Stelle gewisser verfehlten Versuche in der Philosophie ein anderes Princip aufführen und ihm Einfluss verschaffen will, so gereicht es zu grosser Befriedigung, einzusehen, wie jene und warum sie fehl schlagen mussten.

Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen. Nun glaubte man, dass die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für die praktische Philosophie nöthig sey, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen, zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargethan werden müsse, um beide nachher mit dem, was das moralische Gesetz (das nur unter der Bedingung der Freiheit möglich ist) gebietet, damit zu verknüpfen und so eine Religion zu Stande zu bringen. Man kann aber bald einsehen, dass diese Versuche fehl schlagen mussten. Denn aus blossen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt, oder der Existenz eines nothwendigen Wesens, lässt sich schlechterdings kein, durch Prädicate, die sich in der Erfahrung geben lassen und also zum Erkenntnisse dienen könnten, bestimmter Begriff von einem Urwesen machen, der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmässigkeit der Natur gegründet wurde, könnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntniss eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. Eben so wenig konnte auch die Seelenkenntniss durch Erfahrung (die wir nur in diesem Leben anstellen) einen Begriff von der geistigen, unsterblichen Natur derselben, mithin für die Moral zureichend, verschaffen. Theologie und Pneumatologie, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer speculativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnissvermögen überschwänglich ist, können durch keine empirischen Data und Prädicate zu Stande kommen. — Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowohl als der Seele (in Ansehung dieser ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädicate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen; denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntniss möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Ver-

nunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusammt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wovon die erstern dem Urheber der Natur, der zweite dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten; so dass eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem blos theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin, dass von dem Übersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntniss möglich ist, und, dass es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund, dass hier das Übersinnliche, das dabei zum Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntniss des andern Übersinnlichen (des moralischen Endzwecks und den Bedingen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, die die Religion bedarf) gültigen Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hierbei immer sehr merkwürdig, dass unter den drei Vernunftideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die der Freiheit der einzige Begriff des Übersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweist, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur, aller dreier aber unter einander zu einer Religion möglich macht, und dass wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Übersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desjenigen ausser uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntniss zu bestimmen vermögend ist, woran die blos speculative Philosophie (die

auch von der Freiheit einen blos negativen Begriff geben konnte) verzweifeln musste, mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste.

* * *

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Wenn die Frage ist: welchen Rang das moralische Argument, welches das Daseyn Gottes nur als Glaubenssache für die praktische reine Vernunft beweist, unter den übrigen in der Philosophie behaupte, so lässt sich dieser ihr ganzer Besitz leicht überschlagen, wo es sich dann ausweist, dass hier nicht zu wählen sey, sondern ihr theoretisches Vermögen, vor einer unparteiischen Kritik, alle seine Ansprüche von selbst aufgeben müsse.

Auf Thatsache muss sie alles Fürwahrhalten zuvörderst gründen, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll, und es kann also nur der einzige Unterschied im Beweisen statt finden, ob auf diese Thatsache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung, als Wissen, fürs theoretische, oder, blos als Glauben, fürs praktische Erkenntniss, könne gegründet werden. Alle Thatsachen gehören entweder zum Naturbegriff, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweist, oder zum Freiheitsbegriffe, der seine Realität durch die Causalität der Vernunft, in Ansehung gewisser durch sie möglicher Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postulirt, hinreichend darthut. Der Naturbegriff (blos zur theoretischen Erkenntniss gehörige) ist nun entweder metaphysisch und völlig *a priori*, oder physisch, d. i. *a posteriori* und nothwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar.

Der metaphysische Naturbegriff (der keine bestimmte Erfahrung voraussetzt) ist also ontologisch.

Der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe eines Urwesens ist nun entweder der, welcher aus ontologischen Prädicaten, wodurch es allein durchgängig bestimmt gedacht werden kann, auf das absolut-nothwendige Daseyn, oder aus der absoluten Nothwendigkeit des Daseyns irgend eines Dinges, welches es auch sey, auf die Prädicate des Urwesens schliesst; denn zum Begriffe eines Urwesens gehört, damit es nicht abgeleitet sey, die unbedingte Nothwendigkeit seines Daseyns und (um diese sich vorzustellen) die durchgängige Bestimmung durch den blossen Begriff desselben. Beide Erfordernisse glaubte man nun im Begriffe der ontologischen Idee eines allerrealsten Wesens zu finden: und so entsprangen zwei metaphysische Beweise.

Der einen blos metaphysischen Naturbegriff zum Grunde legende (eigentlich-ontologisch genannte) Beweis schloss aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin nothwendige Existenz; denn (heisst es) wenn es nicht extstirte, so würde ihm eine Realität, nämlich die Existenz mangeln. — Der andere (den man auch den metaphysisch-kosmologischen Beweis nennt) schloss aus der Nothwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges (dergleichen, da mir im Selbstbewusstseyn ein Daseyn gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muss) auf die durchgängige Bestimmung desselben, als allerrealsten Wesens; weil alles Existirende durchgängig bestimmt, das schlechterdings Nothwendige aber (nämlich was wir als ein solches mithin *a priori* erkennen sollen) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn muss, welches sich aber nur im Begiiffe eines allerrealsten Dinges antreffen lässt. Es ist hier nicht nöthig, die Sophisterei in beiden Schlüssen aufzudecken, welches schon anderwärts geschehen ist, sondern nur zu bemerken, dass solche Beweise, wenn sie sich auch durch allerlei dialektische Subtilität verfechten liessen, doch niemuls über die Schule hinaus in das gemeine Wesen hinüberkommen und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegriff, der nur empirisch seyn kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne, hinausführen soll, zum Grunde legt, kann kein anderer, als der von den Zwecken der Natur seyn, deren Begriff sich zwar nicht *a priori*, sondern nur durch die Erfahrung geben lässt, aber doch einen solchen Begriff von dem Urgrunde der Natur verheisst, welcher unter allen, die wir denken können, allein sich zum Übersinnlichen schickt, nämlich der von einem höchsten Verstande, als Weltursache, welches er auch in der That nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. nach der Beschaffenheit unseres (menschlichen) Erkenntnissvermögens, vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denselben Datis diesen Begriff eines obersten, d. i. unabhängigen verständigen Wesens auch als eines Gottes, d. i. Urhebers einer Welt unter moralischen Gesetzen, mithin hinreichend bestimmt für die Idee von einem Endzwecke, des Daseyns der Welt, zu liefern im Stande sey, das ist eine Frage, worauf Alles ankommt, wir mögen nun einen theoretisch hinlänglichen Begriff von dem Urwesen zum Behuf der gesammten Naturerkenntniss, oder einen praktischen für die Religion verlangen.

Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker, und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. — Allein wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluss aufs Gemüth, vornämlich in der Beurtheilung durch kalte Vernunft (denn die Rührung und Erhebung desselben durch die Wunder der Natur könnte man zur Überredung rechnen) auf eine ruhige, sich gänzlich dahin gebende Beistimmung? Es sind nicht die physischen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeuten, denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfniss der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu sind (fragt diese) alle jene künstlichen Naturdinge, wozu der

Mensch selbst, bei dem wir, als dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur stehen bleiben müssen, wozu ist diese gesammte Natur da, und was ist der Endzweck so grosser und mannigfaltiger Kunst? Zum Geniessen, oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern (welches, wenn es dabei bleibt, auch nichts weiter als Genuss von besonderer Art ist), als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Mensch selbst da ist, geschaffen zu seyn, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn diese setzt einen persönlichen Werth, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter der allein er und sein Daseyn Endzweck seyn kann, voraus; in Ermangelung dessen (der allein eines bestimmten Begriffs fähig ist) die Zwecke der Natur seiner Nachfrage nicht Genüge thun, vornämlich weil sie keinen **bestimmten Begriff** von dem höchsten Wesen (als einem allgenugsamen und eben darum einigen, eigentlich so zu nennenden **höchsten** Wesen) und den Gesetzen, nach denen sein Verstand Ursache der Welt ist, an die Hand geben können.

Dass also der physisch-teleologische Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Bemühung der Ideen von Zwecken der Natur, als so viel empirischen Beweisgründen eines **höchsten** Verstandes her, sondern es mischt sich unvermerkt der jeden Menschen beiwohnende und so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluss mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit (ob zwar ohne dazu durch die Wahrnehmung der ersteren berechtigt zu seyn) beilegt, und also jenes Argument, in Ansehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkührlich ergänzt, so dass in der That nur der moralische Beweisgrund die Überzeugung und auch diese nur in moralischer Rücksicht, wozu Jedermann seine Beistimmung innigst fühlt, hervorbringt, der physisch-teleologische aber nur das Verdienst hat, das Gemüth in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen **verständigen** Welturheber zu **leiten**; da denn die moralische Beziehung auf Zwecke und die Idee eines

eben solchen Gesetzgebers und Welturhebers, als theologischer Begriff, ob er zwar reine Zugabe ist, sich dennoch aus jenem Beweisgrunde von selbst zu entwickeln scheint.

Hierbei kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen. Denn dem gemeinen und gesunden Verstande wird es gemeiniglich schwer, die verschiedenen Principien, die er vermischt, und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Absonderung viel Nachdenken bedarf, als ungleichartig von einander zu scheiden. Der moralische Beweisgrund vom Daseyn Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht blos den physisch-teleologischen zu einem vollständigen Beweise, sondern ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Überzeugung aus dem letztern ersetzt, indem dieser in der That nichts leisten kann, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewundernswürdigen Ordnung derselben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Causalität einer Ursache, die nach Zwecken den Grund derselben enthält (die wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen als verständige Ursache denken müssen), zu lenken und aufmerksam, so aber des moralischen Beweises empfänglicher zu machen. Denn das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich ist, ist von Allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, dass es eines besondern von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf, um den Begriff von Urwesen für eine Theologie hinreichend anzugeben und auf seine Existenz zu schliessen. — Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Daseyn Gottes in praktischer, doch auch unnachlasslicher, Rücksicht der Vernunft beweist) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen, oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen. Es lässt sich denken, dass sich vernünftige Wesen von einer solchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organisation, sondern nur Wirkungen von einem blossen Mechanism der rohen Materie zeigte, umgeben sähen, um derentwillen und bei der Veränderlichkeit einiger blos zufällig zweck-

mässigen Formen und Verhältnisse, kein Grund zu seyn schiene, auf einen verständigen Urheber zu schliessen, wo alsdann auch zu einer physischen Teleologie keine Veranlassung seyn würde; und dennoch würde die Vernunft, die durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freiheitsbegriffe und den sich darauf gründenden sittlichen Ideen einen praktisch-hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urwesens diesen angemessen, d. i. als einer Gottheit und die Natur (selbst unser eigenes Daseyn) als einen jenen und ihren Gesetzen gemässen Endzweck zu postuliren und zwar in Rücksicht auf das unnachlassliche Gebot der praktischen Vernunft. — Dass nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches eben nicht nothwendig wäre), dient dem moralischen Argumente zu erwünschter Bestätigung, so weit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten Ursache, die Verstand hat (welcher aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist), bekommt dadurch die für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität; aber er ist nicht erforderlich, um den moralischen Beweis darauf zu gründen, noch dient dieser, um jenen, der für sich allein gar nicht auf Moralität hinweist, durch fortgesetzten Schluss nach einem einzigen Princip, zu einem Beweise zu ergänzen. Zwei so ungleichartige Principien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der Versuch, denselben aus der ersteren zu führen, für das, was bewiesen werden soll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der physisch-teleologische Beweisgrund zu dem gesuchten Beweise zureichte, so wäre es für die speculative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nämlich die theoretische Erkenntniss der göttlichen Natur und seiner Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nennen müssen). Eben so wenn Psychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntniss der Unsterblichkeit der Seele zu gelangen, so würde sie eine Pneumatologie, welche der speculativen Ver-

nunft eben so willkommen wäre, möglich machen, beide aber, so lieb es auch dem Dünkel der Wissbegierde seyn mag, erfüllen nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntniss der Natur der Dinge gegründet seyn musste. Ob aber nicht die erstere, als Theologie, die zweite, als Anthropologie, beide auf das sittliche, d. i. das Freiheitsprincip gegründet, mithin dem praktischen Gebrauche der Vernunft angemessen, ihre objective Endabsicht besser erfüllen, ist eine andere Frage, die wir hier nicht nöthig haben weiter zu verfolgen.

Der physisch-teleologische Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für diese Absicht hinreichend bestimmten Begriff von dem Urwesen giebt, noch geben kann, sondern man diesen gänzlich anderwärts hernehmen oder seinen Mangel dadurch, als durch einen willkührlichen Zusatz, ersetzen muss. Ihr schliesst aus der grossen Zweckmässigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? Ohne Zweifel könnt Ihr Euch nicht anmaassen auf den höchst-möglichen Verstand; denn dazu würde erfordert werden, dass Ihr einseht, ein grösserer Verstand als davon Ihr Beweisthümer in der Welt wahrnehmt, sey nicht denkbar; welches Euch selber Allwissenheit beilegen hiesse. Eben so schliesst Ihr aus der Grösse der Welt auf eine sehr grosse Macht des Urhebers, aber Ihr werdet Euch bescheiden, dass dieses nur comparativ für Eure Fassungskraft Bedeutung hat, und, da Ihr nicht alles Mögliche erkennt, um es mit der Weltgrösse, so weit Ihr sie kennt, zu vergleichen, Ihr nach einem so kleinen Maassstabe keine Allmacht des Urhebers folgern könnt u. s. w. Nun gelangt Ihr dadurch zu keinem bestimmten, für eine Theologie tauglichen, Begriffe eines Urwesens; denn dieser kann nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbaren Vollkommenheiten gefunden werden, wozu Euch blos empirische Data gar nicht verhelfen können: ohne einen solchen bestimmten Begriff aber könnt Ihr auch nicht auf ein einiges verständiges Urwesen schliessen, sondern (es sey zu welchem Behuf) ein solches nur annehmen. — Nun kann

man es zwar ganz wohl einräumen, dass Ihr (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu sagen hat) willkührlich hinzusetzt: wo so viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen, weil die Vernunft mit einem so bestimmten Princip, theoretisch und praktisch, besser zurecht kommt. Aber Ihr könnt denn doch diesen Begriff des Urwesens nicht als von Euch bewiesen auspreisen, da Ihr ihn nur zum Behuf eines bessern Vernunftgebrauchs angenommen habt. Alles Jammern also oder ohnmächtige Zürnen über den vergeblichen Frevel, die Bündigkeit einer Schlusskette in Zweifel zu ziehen, ist eitle Grossthuerei, die gern haben möchte, dass man den Zweifel, den man gegen Euer Augument frei heraussagt, für Bezweiflung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieser Decke die Seichtigkeit desselben durchschlüpfen zu lassen.

Die moralische Teleologie hingegen, welche nicht minder fest gegründet ist, als die physische, vielmehr dadurch, dass sie *a priori* auf von unserer Vernunft untrennbaren Principien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten **Begriff** der obersten Ursache, als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserm moralischen Endzwecke Gnüge thut, wozu nichts weniger als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart u. s. w. als dazu gehörige Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, als verbunden mit ihm adäquat gedacht werden müssen, und kann so den Begriff eines **einzigen** Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.

Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur **Religion**, d. i. der **Erkenntniss unserer Pflichten, als göttlicher Gebote**, weil die Erkenntniss unserer Pflicht, und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks, den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist, anstatt dass, wenn der Begriff vom Urwesen auf dem blos theoretischen Wege (nämlich desselben als blosser Ursache der Natur) auch bestimmt gefunden

werden könnte, es nachher noch mit grosser Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit, es ohne willkührliche Einschiebung zu leisten, verbunden seyn würde, diesem Wesen eine Causalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen, ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbst wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung (darin doch ihr Wesentliches besteht) wirklich von derjenigen unterschieden seyn, darin der Begriff von Gott und die (praktische) Überzeugung von seinem Daseyn aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt. Denn wenn wir Allgewalt, Allwissenheit u. s. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussetzen müssten, um nachher unsre Begriffe von Pflichten auf unser Verhältniss zu ihm nur anzuwenden, so müssten diese sehr stark den Anstrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei sich führen; statt dessen, wenn die Hochachtung für das sittliche Gesetz uns ganz frei, laut Vorschrift unserer eigenen Vernunft, den Endzweck unserer Bestimmung vorstellt, wir eine damit und zu dessen Ausführung zusammenstimmende Ursache mit der wahrhaftesten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologischer Furcht unterschieden ist, in unsere moralischen Aussichten mit aufnehmen und uns derselben willig unterwerfen *.

Wenn man fragt: warum uns denn etwas daran gelegen sey, überhaupt eine Theologie zu haben: so leuchtet klar ein, dass sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Na-

* Die Bewunderung der Schönheiten sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, die ein nachdenkendes Gemüth, noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem religiösen Gefühl Ähnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurtheilungsart derselben aufs moralische Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache) und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüth zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflössen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als blosse theoretische Betrachtung wirken kann.

turerkenntniss und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjectiver Absicht, nöthig sey. Findet sich nun, dass das einzige Argument, welches zu einem bestimmten Begriffe des Gegenstandes der Theologie führt, selbst moralisch ist, so wird es nicht allein befremden, sondern man wird auch in Ansehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus diesem Beweisgrunde zur Endabsicht derselben nichts vermissen, wenn gestanden wird, dass ein solches Argument das Daseyn Gottes nur für unsere moralische Bestimmung, d. i. in praktischer Absicht hinreichend darthue und die Speculation in demselben ihre Stärke keineswegs beweise, oder den Umfang ihres Gebiets dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung, oder der vorgebliche Widerspruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie, mit dem, was die Kritik der speculativen Vernunft von den Kategorien sagte: dass diese nämlich nur in Anwendung auf Gegenstände der Sinne, keineswegs aber aufs Übersinnliche angewandt, Erkenntniss hervorbringen können, verschwinden, wenn man sie hier zu einem Erkenntniss Gottes, aber nicht in theoretischer (nachdem, was seine uns unerforschliche Natur an sich sey), sondern lediglich in praktischer Absicht gebraucht sieht. — Um bei dieser Gelegenheit der Missdeutung jener sehr nothwendigen, aber zum Verdruss des blinden Dogmatikers die Vernunft auch in ihre Grenzen zurückweisenden Lehre der Kritik ein Ende zu machen, füge ich hier beigehende Erläuterung derselben bei.

Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beilege, mithin ihn durch die Kategorie der Causalität denke, so erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben, als Objects überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenstande der Sinne, für sich (als Bedingung der Möglichkeit jener Relation) zukommt: denn ist die bewegende Kraft, die ich ihm beilege, eine abstossende, so kommt ihm (wenn ich gleich noch nicht einen anderen, gegen den er sie ausübt, neben ihm setze) ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnnng, d. i. Raum in ihm selbst, überdies Erfüllung desselben durch die anstos-

senden Kräfte seiner Theile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung (dass der Grund der Abstossung der letzteren in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung des Körpers wächst und der Raum, den er mit denselben Theilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt). — Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den ersten Beweger, mithin durch die Kategorie der Causalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie), denke, so muss ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben so wenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmal als in der Zeit und mit andern zugleich existirend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten, folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersten Beweger) für sich nicht im Mindesten, sondern ich habe nur die Vorstellung von Einem Etwas, das den Grund der Bewegungen in der Welt enthält, und die Relation derselben zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, Gehöriges an die Hand giebt, lässt den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist, weil ich mit Prädicaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Daseyn von Etwas, das den Grund des letzteren enthalten muss, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle jene Prädicate ausstösst, fortschreiten kann. Durch die Kategorie der Causalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines ersten Bewegers bestimme, erkenne ich, was Gott sey, nicht im Mindesten; vielleicht aber wird es besser gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlass nehme, seine Causalität, als die eines obersten Verstandes nicht blos zu denken, sondern ihn auch durch diese Bestimmung des genannten Begriffs zu erkennen, weil da die lästige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfällt. — Allerdings nöthigt uns die grosse Zweckverbindung in der Welt, eine oberste Ursache zu derselben und deren Causalität als durch einen Verstand zu denken, aber dadurch sind wir gar nicht befugt, ihr diesen beizulegen (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Daseyn zu al-

ler Zeit zu denken, weil wir sonst gar keinen Begriff von blossem Daseyn als einer Grösse, d. i. als Dauer, machen können, oder die göttliche Allgegenwart als Daseyn in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge ausser einander uns fasslich zu machen, ohne gleichwohl eine dieser Bestimmungen Gott, als etwas an ihm Erkanntes, beilegen zu dürfen). Wenn ich die Causalität des Menschen in Ansehung gewisser Producte, welche mir durch absichtliche Zweckmässigkeit erklärlich sind, dadurch bestimme, dass ich sie als einen Verstand desselben denke, so brauche ich nicht dabei stehen zu bleiben, sondern kann ihm dieses Prädicat als wohlbekannte Eigenschaft desselben beilegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiss, dass Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben, und durch den Verstand unter einen Begriff und hiermit unter eine Regel gebracht werden: dass dieser Begriff nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besondern) enthalte und also discursiv sey: dass die Regeln, umgegebene Vorstellungen unter ein Bewusstseyn überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden u. s. w., und lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei als eine solche, wodurch ich ihn e r k e n n e. Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz d e n k e n, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich, aber ihm Verstand beizulegen und es dadurch als einer Eigenschaft desselben e r k e n n e n zu können sich schmeicheln, ist keineswegs erlaubt, weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muss, mithin das Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein ükersinnliches Object gar nicht bezogen werden kann und also durch eine so bestimmte Causalität, was Gott sey, gar nicht erkannt werden kann; und so geht's mit allen Kategorien, die gar keine Bedeutung zum Erkenntniss in theoretischer Rücksicht haben können, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verstande kann ich, ja muss ich mir wohl in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwohl dadurch theo-

retisch erkennen zu wollen; wenn nämlich diese Bestimmung seiner Causalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch-nothwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält, da alsdann eine Erkenntniss Gottes und seines Daseyns (Theologie) durch blos nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Causalität möglich ist, welches in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische), alle erforderliche Realität hat. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie möglich, denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im Blossen zu lassen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich, weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst giebt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch seyn können. Eben so würde eine theologische Physik ein Unding seyn, weil sie keine Naturgesetze, sondern Anordnungen eines höchsten Willens vortragen würde; dagegen eine physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie doch wenigstens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann, indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzwecks, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlass giebt, mithin das Bedürfniss einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kann.

retisch erkennen zu wollen, wenn nämlich diese Bestimmung seiner Causalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch-nothwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält; da alsdann eine Erkenntniss Gottes und seines Daseyns (Theologie) durch blos nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Causalität möglich ist, welches in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische), alle erforderliche Realität hat. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie möglich, denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im Blossen zu lassen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich, weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst giebt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch seyn können. Eben so würde eine theologische Physik ein Unding seyn, weil sie keine Naturgesetze, sondern Anordnungen eines höchsten Willens vortragen würde; dagegen eine physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie doch wenigstens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann, indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzweckes, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlass giebt, mithin das Bedürfniss einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kann.

BEOBACHTUNGEN

ÜBER

DAS GEFÜHL

DES

SCHÖNEN UND ERHABENEN.

1764.

Erster Abschnitt.

Von den unterschiedenen Gegenständen des Gefühls vom Erhabenen und Schönen.

Die verschiedenen Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses beruhen nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äusseren Dinge, die sie erregen, als auf das jedem Menschen eigene Gefühl, dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden. Daher kommen die Freuden einiger Menschen, woran Andere einen Ekel haben, die verliebte Leidenschaft, die öfters Jedermann ein Räthsel ist, oder auch der lebhafte Widerwille, den der Eine woran empfindet, was dem Andern völlig gleichgültig ist. Das Feld der Beobachtungen dieser Besonderheiten der menschlichen Natur erstreckt sich sehr weit und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben so anmuthig als lehrreich sind. Ich werfe für jetzt meinen Blick nur auf einige Stellen, die sich in diesem Bezirke besonders auszunehmen scheinen, und auch auf diese mehr das Auge eines Beobachters als des Philosophen.

Weil ein Mensch sich nur in so ferne glücklich findet, als er eine Neigung befriedigt, so ist das Gefühl, welches ihn fähig macht, grosse Vergnügen zu geniessen, ohne dazu ausnehmende Talente zu bedürfen, gewiss nicht eine Kleinigkeit. Wohlbeleibte Personen, deren geistreichster Autor ihr Koch ist, und deren Werke von feinem Geschmack sich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Zoten und einem plumpen Scherz in eben so lebhafte Freude gerathen, als diejenige ist, worauf Personen von edler Em-

pfindung so stolz thun. Ein bequemer Mann, der die Vorlesung der Bücher liebt, weil es sich sehr wohl dabei einschlafen lässt; der Kaufmann, dem alle Vergnügen läppisch scheinen, dasjenige ausgenommen, das ein kluger Mann geniesst, wenn er seinen Handlungsvortheil überschlägt; derjenige, der das andere Geschlecht nur in so ferne liebt, als er es zu den geniessbaren Sachen zählt; der Liebhaber der Jagd, er mag nun Fliegen jagen wie Domitian, oder wilde Thiere wie A.., Alle diese haben ein Gefühl, welches sie fähig macht, Vergnügen nach ihrer Art zu geniessen, ohne dass sie Andere beneiden dürfen, oder auch von Andern sich einen Begriff machen können; allein ich wende für jetzt darauf keine Aufmerksamkeit. Es giebt noch ein Gefühl von feinerer Art, welches entweder darum so genannt wird, weil man es länger ohne Sättigung und Erschöpfung geniessen kann, oder weil es, so zu sagen, eine Reizbarkeit der Seele voraussetzt, die diese zugleich zu tugendhaften Regungen geschickt macht, oder weil sie Talente und Verstandesvorzüge anzeigt, da im Gegentheil jene bei völliger Gedankenlosigkeit statt finden können. Dieses Gefühl ist es, wovon ich eine Seite betrachten will. Doch schliesse ich hiervon die Neigung aus, welche auf hohe Verstandeseinsichten geheftet ist, und den Reiz, dessen ein Kepler fähig war, wenn er, wie Bayle berichtet, eine seiner Erfindungen nicht um ein Fürstenthum würde verkauft haben. Diese Empfindung ist gar zu fein, als dass sie in gegenwärtigen Entwurf gehören sollte, welcher nur das sinnliche Gefühl berühren wird, dessen auch gemeinere Seelen fähig sind.

Das feinere Gefühl, das wir nun erwägen wollen, ist vornämlich zwiefacher Art: das Gefühl des **Erhabenen** und des **Schönen.** Die Rührung von beiden ist angenehm, aber auf sehr verschiedene Weise. Der Anblick eines Gebirges, dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben, die Beschreibung eines rasenden Sturms, oder die Schilderung des höllischen Reichs von Milton, erregen Wohlgefallen, aber mit Grausen; dagegen die Aussicht auf

blumenreiche Wiesen, Thäler mit schlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beschreibung des Elysiums, oder Homer's Schilderung von dem Gürtel der Venus, veranlassen auch eine angenehme Empfindung, die aber fröhlich und lächelnd ist. Damit jener Eindruck auf uns in gehöriger Stärke geschehen könne, so müssen wir ein Gefühl des Erhabenen, und um die letztere recht zu geniessen, ein Gefühl für das Schöne haben. Hohe Eichen und einsame Schatten im heiligen Haine sind erhaben, Blumenbeete, niedrige Hecken und in Figuren geschnittene Bäume sind schön. Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön. Gemüthsarten, die ein Gefühl für das Erhabene besitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabends, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurchbricht und der einsame Mond im Gesichtskreise steht, allmälig in hohe Empfindungen gezogen, von Freundschaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Der glänzende Tag flösst geschäftigen Eifer und ein Gefühl für Lustigkeit ein. Das Erhabene rührt, das Schöne reizt. Die Miene des Menschen, der im vollen Gefühl des Erhabenen sich befindet, ist ernsthaft, bisweilen starr und erstaunt. Dagegen kündigt sich die lebhafte Empfindung des Schönen durch glänzende Heiterkeit in den Augen, durch Züge des Lächelns und oft durch laute Lustigkeit an. Das Erhabene ist wiederum verschiedener Art. Das Gefühl desselben ist bisweilen mit einigem Grausen oder auch Schwermuth, in einigen Fällen blos mit ruhiger Bewunderung, und in noch andern mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet. Das Erstere will ich das Schreckhafterhabene, das Zweite das Edle und das Dritte das Prächtige nennen. Tiefe Einsamkeit ist erhaben, aber auf eine schreckhafte Art *. Daher grosse, weitgestreckte

* Ich will nur ein Beispiel von dem edlen Grausen geben, welches die Beschreibung einer gänzlichen Einsamkeit einflössen kann, und ziehe um deswillen einige Stellen aus Carazan's Traum im Bremer Magazin, B. IV,

Einöden, wie die ungeheure Wüste Chamo in der Tartarei, jederzeit Anlass gegeben haben, fürchterliche Schatten, Kobolde und Gespensterlarven dahin zu versetzen.

Seite 539, aus. Dieser karge Reiche hatte, nach dem Maasse, als seine Reichthümer zunahmen, sein Herz dem Mitleiden und der Liebe gegen jeden Andern verschlossen. Indessen, so wie die Menschenliebe in ihm erkaltete, nahm die Emsigkeit seiner Gebete und der Religionshandlungen zu. Nach diesem Geständnisse fährt er also fort zu reden: An einem Abende, da ich bei meiner Lampe meine Rechnungen zog und den Handlungsvortheil überschlug, überwältigte mich der Schlaf. In diesem Zustande sahe ich den Engel des Todes wie einen Wirbelwind über mich kommen, er schlug mich, ehe ich den schrecklichen Streich abbitten konnte. Ich erstarrte, als ich gewahr ward, dass mein Loos für die Ewigkeit geworfen sey, und dass zu allem Guten, das ich geübt, nichts konnte hinzugethan, und von allem Bösen, das ich gethan, nichts konnte hinweggenommen werden. Ich ward vor den Thron dessen, der in dem dritten Himmel wohnt, geführt. Der Glanz, der vor mir flammte, redete mich also an: Carazan, Dein Gottesdienst ist verworfen. Du hast Dein Herz der Menschenliebe verschlossen und Deine Schätze mit einer eisernen Hand gehalten. Du hast nur für Dich selbst gelebt, und darum sollst Du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ausgestossen leben. In diesem Augenblicke ward ich durch eine unsichtbare Gewalt fortgerissen und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich liess bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äussersten Ende der Natur näherte, merkte ich, dass die Schatten des grenzenlosen Leeren sich in die Tiefe vor mir herabsenkten. Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsterniss. Unaussprechliches Grausen überfiel mich bei diesem Anblick. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Gesichte, und endlich erlosch der letzte glimmernde Schein des Lichts in der äussersten Finsterniss. Die Todesängste der Verzweiflung nahmen mit jedem Augenblicke zu, so wie jeder Augenblick meine Entfernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangst, dass wenn zehntausend Mal tausend Jahre mich jenseit der Grenzen alles Erschaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermesslichen Abgrund der Finsterniss vorwärts schauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr. — In dieser Betäubung streckte ich meine Hände mit solcher Heftigkeit nach Gegenständen der Wirklichkeit aus, dass ich darüber erwachte. Und nun bin ich belehrt worden, Menschen hochzuschätzen; denn auch der Geringste von denjenigen, die ich im Stolze meines Glücks von meiner Thüre gewiesen hatte, würde in jener erschrecklichen Einöde von mir allen Schätzen von Golconda weit seyn vorgezogen worden. —

Das Erhabene muss jederzeit gross, das Schöne kann auch klein seyn. Das Erhabene muss einfältig, das Schöne kann geputzt und geziert seyn. Eine grosse Höhe ist eben sowohl erhaben, als eine grosse Tiefe; allein diese ist mit der Empfindung des Schauderns begleitet, jene mit der Bewunderung; daher diese Empfindung schreckhaft erhaben und jene edel seyn kann. Der Anblick einer Ägyptischen Pyramide rührt, wie Hasselquist berichtet, weit mehr, als man sich aus aller Beschreibung es vorstellen kann, aber ihr Bau ist einfältig und edel. Die Peterskirche in Rom ist prächtig. Weil auf diesen Entwurf, der gross und einfältig ist, Schönheit, z. E. Gold, musivische Arbeit etc., so verbreitet ist, dass die Empfindung des Erhabenen doch am meisten hindurch wirkt, so heisst der Gegenstand prächtig. Ein Arsenal muss edel und einfältig, ein Residenzschloss prächtig und ein Lustpalast schön und geziert seyn.

Eine lange Dauer ist erhaben. Ist sie von vergangener Zeit, so ist sie edel; wird sie in einer unabsehlichen Zukunft vorausgesehen, so hat sie etwas vom Schreckhaften an sich. Ein Gebäude aus dem entferntesten Alterthum ist ehrwürdig. Haller's Beschreibung von der künftigen Ewigkeit flösst ein sanftes Grausen und von der vergangenen starre Bewunderung ein.

Zweiter Abschnitt.

Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt.

Verstand ist erhaben, Witz ist schön. Kühnheit ist erhaben und gross, List ist klein, aber schön. Die Behutsamkeit, sagte Cromwell, ist eine Bürgermeistertugend. Wahrhaftigkeit und Redlichkeit ist einfältig und edel, Scherz und gefällige Schmeichelei ist fein und schön. Artigkeit ist die Schönheit der Tugend. Uneigennütziger Diensteifer ist edel, Geschliffenheit (Politesse) und Höflichkeit sind schön. Erhabene Eigenschaften flössen Hochachtung, schöne aber Liebe ein. Leute, deren Gefühl vornämlich auf das Schöne geht, suchen ihre redlichen, beständigen und ernsthaften Freunde nur in der Noth auf; den scherzhaften, artigen und höflichen Gesellschafter aber erwählen sie sich zum Umgange. Man schätzt Manchen viel zu hoch, als dass man ihn lieben könne. Er flösst Bewunderung ein, aber er ist zu weit über uns, als dass wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.

Diejenigen, welche beiderlei Gefühl in sich vereinbaren, werden finden, dass die Rührung von dem Erhabenen mächtiger ist als die vom Schönen, nur dass sie ohne Abwechselung oder Begleitung der letztern ermüdet und nicht so lange genossen werden kann*. Die hohen Em-

* Die Empfindungen des Erhabenen spannen die Kräfte der Seele stärker an und ermüden daher eher. Man wird ein Schäfergedicht länger in einer Folge lesen können, als Milton's verlornes Paradies, und den de la Bruyere länger, als den Young. Es scheint mir sogar ein Fehler des Letztern,

pfindungen, zu denen die Unterredung in einer Gesellschaft von guter Wahl sich bisweilen erhebt, müssen sich dazwischen in heitern Scherz auflösen, und die lachenden Freuden sollen mit der gerührten ernsthaften Miene den schönen Contrast machen, welcher beide Arten von Empfindung ungezwungen abwechseln lässt. Freundschaft hat hauptsächlich den Zug des Erhabenen, Geschlechterliebe aber des Schönen an sich. Doch geben Zärtlichkeit und tiefe Hochachtung der letztern eine gewisse Würde und Erhabenheit, dagegen gaukelhafter Scherz und Vertraulichkeit das Colorit des Schönen in dieser Empfindung erhöhen. Das Trauerspiel unterscheidet sich meiner Meinung nach vom Lustspiele vornämlich darin, dass in dem erstern das Gefühl fürs Erhabene, im zweiten für das Schöne gerührt wird. In dem erstern zeigen sich grossmüthige Aufopferung für fremdes Wohl, kühne Entschlossenheit in Gefahren und geprüfte Treue. Die Liebe ist daselbst schwermüthig, zärtlich und voll Hochachtung; das Unglück Anderer bewegt in dem Busen des Zuschauers theilnehmende Empfindungen und lässt sein grossmüthiges Herz für fremde Noth klopfen. Er wird sanft gerührt und fühlt die Würde seiner eigenen Natur. Dagegen stellt das Lustspiel feine Ränke, wunderliche Verwirrungen, und Witzige, die sich herauszuziehen wissen, Narren, die sich betrügen lassen, Spässe und lächerliche Charaktere vor. Die Liebe ist hier nicht so grämisch, sie ist lustig und vertraulich. Doch können, so wie in andern Fällen, also auch in diesen, das Edle mit dem Schönen in gewissem Grade vereinbart werden.

Selbst die Laster und moralischen Gebrechen führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen

als eines moralischen Dichters, zu seyn, dass er gar zu einförmig im erhabenen Tone anhält, denn die Stärke des Eindrucks kann nur durch Abstechungen mit sanfteren Stellen erneuert werden. Bei dem Schönen ermüdet nichts mehr, als mühsame Kunst, die sich dabei verräth. Die Bemühung zu reizen wird peinlich und mit Beschwerlichkeit empfunden

bei sich; wenigstens so wie sie unserm sinnlichen Gefühl erscheinen, ohne durch Vernunft geprüft zu seyn. Der Zorn eines Furchtbaren ist erhaben, wie Achilles Zorn in der Iliade. Überhaupt ist der Held des Homer schrecklich erhaben, der des Virgil dagegen edel. Offenbare, dreiste Rache nach grosser Beleidigung hat etwas Grosses an sich, und so unerlaubt sie auch seyn mag, so rührt sie in der Erzählung gleichwohl mit Grausen und Wohlgefallen. Als Schach Nadir zur Nachtzeit von einigen Verschwornen in seinem Zelte überfallen ward, so rief er, wie Hanway erzählt, nachdem er schon einige Wunden bekommen und sich voll Verzweiflung wehrte: Erbarmung! ich will Euch Allen vergeben. Einer unter ihnen antwortete, indem er den Säbel in die Höhe hob: Du hast keine Erbarmung bewiesen und verdienst auch keine. Entschlossene Verwegenheit an einem Schelme ist höchst gefährlich, aber sie rührt doch in der Erzählung und selbst, wenn er zu einem schändlichen Tode geschleppt wird, so veredelt er ihn noch gewissermaassen dadurch, dass er ihm trotzig und mit Verachtung entgegengeht. Von der andern Seite hat ein listig ausgedachter Entwurf, wenn er gleich auf ein Bubenstück ausgeht, Etwas an sich, das fein ist und belacht wird. Buhlerische Neigung (Coquetterie) im feinen Verstande, nämlich eine Geflissenheit, einzunehmen und zu reizen, an einer sonst artigen Person, ist vielleicht tadelhaft, aber doch schön, und wird gemeiniglich dem ehrbaren ernsthaften Anstande vorgezogen.

Die Gestalt der Personen, die durch ihr äusseres Ansehen gefallen, schlägt bald in eine, bald in die andere Art des Gefühls ein. Eine grosse Statur erwirbt sich Ansehen und Achtung, eine kleine mehr Vertraulichkeit. Selbst die bräunliche Farbe und schwarze Augen sind dem Erhabenen, blaue Augen und blonde Farbe dem Schönen näher verwandt. Ein etwas grösseres Alter vereinbart sich mehr mit den Eigenschaften des Erhabenen, Jugend aber mit denen des Schönen. So ist es auch mit dem Unterschiede der Stände bewandt, und in allen diesen nur er-

wähnten Beziehungen müssen sogar die Kleidungen auf diesen Unterschied des Gefühls eintreffen. Grosse ansehnliche Personen müssen Einfalt, höchstens Pracht in ihrer Kleidung beobachten, kleine können geputzt und geschmückt seyn. Dem Alter geziemen dunkle Farben und Einförmigkeit im Anzuge, die Jugend schimmert durch hellere und lebhaft abstechende Kleidungsstücke. Unter den Ständen muss bei gleichem Vermögen und Range der Geistliche die grösseste Einfalt, der Staatsmann die meiste Pracht zeigen. Der Cicisbeo kann sich ausputzen, wie es ihm beliebt.

Auch in äusserlichen Glücksumständen ist Etwas, das wenigstens nach dem Wahne der Menschen in diese Empfindungen einschlägt. Geburt und Titel finden die Menschen gemeiniglich zur Achtung geneigt. Reichthum auch ohne Verdienste wird selbst von Uneigennützigen geehrt; vermuthlich weil sich mit seiner Vorstellung Entwürfe von grossen Handlungen vereinbaren, die dadurch könnten ausgeführt werden. Diese Achtung trifft gelegentlich auch manchen reichen Schurken, der solche Handlungen niemals ausüben wird, und von dem edlen Gefühl keinen Begriff hat, welches Reichthümer einzig und allein schätzbar machen kann. Was das Übel der Armuth vergrössert, ist die Geringschätzung, welche auch nicht durch Verdienste gänzlich kann überwogen werden, wenigstens nicht vor gemeinen Augen, wo nicht Rang und Titel dieses plumpe Gefühl täuschen und einigermaassen zu dessen Vortheil hintergehen.

In der menschlichen Natur finden sich niemals rühmliche Eigenschaften, ohne dass zugleich Abartungen derselben durch unendliche Schattirungen bis zur äussersten Unvollkommenheit übergehen sollten. Die Eigenschaft des Schrecklicherhabenen, wenn sie ganz unnatürlich wird, ist abenteuerlich*. Unnatürliche Dinge, in so

* In so ferne die Erhabenheit oder Schönheit das bekannte Mittelmaass überschreitet, so pflegt man sie romanisch* zu nennen.

* Dies ist ein von Roman unmittelbar abgeleitetes Adjectiv; jetzt: romantisch. R.

ferne das Erhabene darin gemeint ist, ob es gleich wenig oder gar nicht angetroffen wird, sind Fratzen. Wer das Abenteuerliche liebt und glaubt, ist ein Phantast, die Neigung zu Fratzen macht den Grillenfänger. Andererseits artet das Gefühl des Schönen aus, wenn das Edle dabei gänzlich mangelt, und man nennt es läppisch. Eine Mannsperson von dieser Eigenschaft, wenn sie jung ist, heisst ein Laffe; ist sie im mittleren Alter, so ist es ein Geck. Weil dem höheren Alter das Erhabene am nothwendigsten ist, so ist ein alter Geck das verächtlichste Geschöpf in der Natur, so wie ein junger Grillenfänger das widrigste und unleidlichste ist. Scherze und Munterkeit schlagen in das Gefühl des Schönen ein. Gleichwohl kann noch ziemlich viel Verstand hindurchscheinen, und in so ferne können sie mehr oder weniger dem Erhabenen verwandt seyn. Der, in dessen Munterkeit diese Dazumischung unmerklich ist, faselt. Der beständig faselt, ist albern. Man merkt leicht, dass auch kluge Leute bisweilen faseln, und dass nicht wenig Geist dazu gehöre, den Verstand eine kurze Zeit von seinem Posten abzurufen, ohne dass dabei Etwas versehen wird. Derjenige, dessen Reden oder Handlungen weder belustigen noch rühren, ist langweilig. Der Langweilige, in so ferne er gleichwohl Beides zu thun geschäftig ist, ist abgeschmackt. Der Abgeschmackte, wenn er aufgeblasen ist, ist ein Narr*.

Ich will diesen wunderlichen Abriss der menschlichen Schwachheiten durch Beispiele etwas verständlicher machen; denn der, welchem Hogarth's Grabstichel fehlt, muss, was

* Man bemerkt bald, dass diese ehrwürdige Gesellschaft sich in zwei Logen theile, in die der Grillenfänger und die der Gecken. Ein gelehrter Grillenfänger wird bescheidentlich ein Pedant genannt. Wenn er die trotzige Weisheitsmiene annimmt, wie die Dunse alter und neuer Zeiten, so steht ihm die Kappe mit Schellen gut zum Gesicht. Die Classe der Gecken wird mehr in der grossen Welt angetroffen. Sie ist vielleicht noch besser als die erstere. Man hat an ihnen viel zu verdienen und viel zu lachen. In dieser Caricatur macht gleichwohl Einer dem Andern ein schiefes Maul, und stösst mit seinem leeren Kopfe an den Kopf seines Bruders.

der Zeichnung am Ausdrucke mangelt, durch Beschreibung ersetzen. Kühne Übernehmung der Gefahren für unsere, des Vaterlandes, oder unserer Freunde Rechte ist erhaben. Die Kreuzzüge, die alte Ritterschaft waren abenteuerlich; die Duelle, ein elender Rest der letztern aus einem verkehrten Begriff des Ehrenrufs, sind Fratzen. Schwermüthige Entfernung von dem Geräusche der Welt aus einem rechtmässigen Überdrusse ist edel. Der alten Eremiten einsiedlerische Andacht war abenteuerlich. Klöster und dergleichen Gräber, um lebendige Heilige einzusperren, sind Fratzen. Bezwingung seiner Leidenschaften durch Grundsätze ist erhaben. Casteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr sind Fratzen. Heilige Knochen, heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des grossen Lama von Tibet nicht ausgeschlossen, sind Fratzen. Von den Werken des Witzes und des feinen Gefühls fallen die epischen Gedichte des Virgil und Klopstock ins Edle, Homer's und Milton's ins Abenteuerliche. Die Verwandlungen des Ovid sind Fratzen, die Feenmährchen des Französischen Aberwitzes sind die elendesten Fratzen, die jemals ausgeheckt worden. Anakreontische Gedichte sind gemeiniglich sehr nahe beim Läppischen.

Die Werke des Verstandes und der Scharfsinnigkeit, in so ferne ihre Gegenstände auch Etwas für das Gefühl enthalten, nehmen gleichfalls einigen Antheil an den gedachten Verschiedenheiten. Die mathematische Vorstellung von der unermesslichen Grösse des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphysik von der Ewigkeit, der Vorsehung, der Unsterblichkeit unserer Seele, enthalten eine gewisse Erhabenheit und Würde. Hingegen wird die Weltweisheit auch durch viel leere Spitzfindigkeiten entstellt, und der Anschein der Gründlichkeit hindert nicht, dass die vier syllogistischen Figuren zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten.

In moralischen Eigenschaften ist wahre Tugend allein erhaben. Es giebt gleichwohl gute sittliche Qualitäten,

die liebenswürdig und schön sind, und, in so ferne sie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angesehen werden, ob sie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Gesinnung gezählt werden können. Das Urtheil hierüber ist fein und verwickelt. Man kann gewiss die Gemüthsverfassung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell solcher Handlungen ist, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weise damit übereinstimmt, seiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerstreiten kann. Eine gewisse Weichmüthigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens gesetzt wird, ist schön und liebenswürdig; denn es zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schicksale anderer Menschen an, worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Allein diese gutartige Leidenschaft ist gleichwohl schwach und jederzeit blind. Denn setzt, diese Empfindung bewege Euch, mit Eurem Aufwande einem Nothleidenden aufzuhelfen, allein Ihr seyd einem Andern schuldig und setzt Euch dadurch ausser Stand, die strenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen, so kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorsatze entspringen, denn ein solcher könnte Euch unmöglich anreizen, eine höhere Verbindlichkeit dieser blinden Bezauberung aufzuopfern. Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht in Euch zum Grundsatze geworden ist, welchem Ihr jederzeit Eure Handlungen unterordnet, alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch, allein sie ist jetzt aus einem höheren Standpuncte in das wahre Verhältniss gegen Eure gesammte Pflicht versetzt worden. Die allgemeine Wohlgewogenheit ist ein Grund der Theilnehmung an seinem Übel, aber auch zugleich der Gerechtigkeit, nach deren Vorschrift Ihr jetzt diese Handlung unterlassen müsst. Sobald nun dieses Gefühl zu seiner gehörigen Allgemeinheit gestiegen ist, so ist es erhaben, aber auch kälter. Denn es ist nicht möglich, dass unser Busen für jedes Menschen Antheil von Zärtlichkeit aufschwelle und bei

jeder fremden Noth in Wehmuth schwimme, sonst würde der Tugendhafte, unaufhörlich in mitleidigen Thränen wie Heraklit schmelzend, bei aller dieser Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein weichmüthiger Müssiggänger werden *.

Die zweite Art des gütigen Gefühls, welches zwar schön und liebenswürdig, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend ist, ist die Gefälligkeit, eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit, durch Einwilligung in ihr Verlangen und durch Gleichförmigkeit unseres Betragens mit ihren Gesinnungen angenehm zu werden. Dieser Grund einer reizenden Geselligkeit ist schön, und die Biegsamkeit eines solchen Herzens gutartig. Allein sie ist so gar keine Tugend, dass, wo nicht höhere Grundsätze ihr Schranken setzen und sie schwächen, alle Laster daraus entspringen können. Denn nicht zu gedenken, dass diese Gefälligkeit gegen die, mit welchen wir umgehen, sehr oft eine Ungerechtigkeit gegen Andere ist, die sich ausser diesem kleinen Cirkel befinden, so wird ein solcher Mann, wenn man diesen Antrieb allein nimmt, alle Laster haben können, nicht aus unmittelbarer Neigung, sondern weil er gerne zu gefallen lebt. Er wird aus liebreicher Geselligkeit ein Lügner, ein Müssiggänger, ein Säufer etc. seyn, denn er handelt nicht nach den Regeln, die auf das Wohlverhalten überhaupt gehen, sondern nach einer Neigung,

* Bei näherer Erwägung findet man, dass, so liebenswürdig auch die mitleidige Eigenschaft seyn mag, sie doch die Würde der Tugend nicht an sich habe. Ein leidendes Kind, ein unglückliches und artiges Frauenzimmer, wird unser Herz mit dieser Wehmuth anfüllen, indem wir zu gleicher Zeit die Nachricht von einer grossen Schlacht mit Kaltsinn vernehmen, in welcher, wie leicht zu erachten, ein ansehnlicher Theil des menschlichen Geschlechts unter grausamen Übeln unverschuldet erliegen muss. Mancher Prinz, der sein Gesicht vor Wehmuth für eine einzige unglückliche Person wegwandte, gab gleichwohl aus einem öfters eiteln Bewegungsgrunde zu gleicher Zeit den Befehl zum Kriege. Es ist hier gar keine Proportion in der Wirkung, wie kann man denn sagen, dass die allgemeine Menschenliebe die Ursache sey?

die an sich schön, aber, indem sie ohne Haltung und ohne Grundsätze ist, läppisch wird.

Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird. Diese Grundsätze sind nicht speculative Regeln, sondern das Bewusstseyn eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt, und sich viel weiter als auf die besondern Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse Alles zusammen, wenn ich sage: es sey das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur. Das erstere ist ein Grund der allgemeinen Wohlgewogenheit, das zweite der allgemeinen Achtung, und wenn dieses Gefühl die grösseste Vollkommenheit in irgend einem menschlichen Herzen hätte, so würde dieser Mensch sich zwar auch selbst lieben und schätzen, aber nur in so ferne er Einer von Allen ist, auf die sein ausgebreitetes und edles Gefühl sich ausdehnt. Nur indem man einer so erweiterten Neigung seine besondere unterordnet, können unsere gütigen Triebe proportionirt angewandt werden, und den edlen Anstand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend ist.

In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehresten Herzen ausüben würde, hat die Vorsehung dergleichen hülfeleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem sie Einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen, zugleich Andern, die durch diese letztere regiert werden, einen grössern Stoss und einen stärkern Antrieb dazu geben können. Mitleiden und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen, die vielleicht durch das Übergewicht eines gröberen Eigennutzes insgesammt würden erstickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, wie wir gesehen haben, obgleich, da sie durch die Verwandtschaft mit ihr geadelt werden, sie auch ihren Namen erwerben. Ich kann sie daher adoptirte Tugenden nennen,

diejenige aber, die auf Grundsätzen beruht, die ächte Tugend. Jene sind schön und reizend, diese allein ist erhaben und ehrwürdig. Man nennt ein Gemüth, in welchem die ersteren Empfindungen regieren, ein gutes Herz, und den Menschen von solcher Art gutherzig; dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundsätzen ein edles Herz beilegt, ihn selber aber einen Rechtschaffenen nennt. Diese adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden grosse Ähnlichkeit, indem sie das Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten. Der Gutherzige wird ohne weitere Absicht aus unmittelbarer Gefälligkeit friedsam und höflich mit Euch umgehen, und aufrichtiges Beileid bei der Noth eines Andern empfinden.

Allein da diese moralische Sympathie gleichwohl noch nicht genug ist, die träge menschliche Natur zu gemeinnützigen Handlungen anzutreiben, so hat die Vorsehung in uns noch ein gewisses Gefühl gelegt, welches fein ist, und uns in Bewegung setzen, oder auch dem gröberen Eigennutze und der gemeinen Wollust das Gleichgewicht leisten kann. Dieses ist das Gefühl für Ehre und dessen Folge die Schaam. Die Meinung, die Andere von unserm Werthe haben mögen, und ihr Urtheil von unsern Handlungen, ist ein Bewegungsgrund von grossem Gewicht, der uns manche Aufopferungen ablockt, und was ein guter Theil der Menschen weder aus einer unmittelbar aufsteigenden Regung der Gutherzigkeit, noch aus Grundsätzen würde gethan haben, geschieht oft genug blos um des äusseren Scheines willen, aus einem Wahne, der sehr nützlich, obzwar an sich selbst sehr seicht ist, als wenn das Urtheil Anderer den Werth von uns und unsern Handlungen bestimmte. Was aus diesem Antriebe geschieht, ist nicht im Mindesten tugendhaft, weswegen auch ein Jeder, der für einen solchen gehalten werden will, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde wohlbedächtig verhehlt. Es ist auch diese Neigung nicht einmal so nahe wie die Gutherzigkeit der ächten Tugend verwandt, weil sie nicht unmittelbar durch

die Schönheit der Handlungen, sondern durch den in fremde Augen fallenden Anstand derselben bewegt werden kann. Ich kann demnach, da gleichwohl das Gefühl für Ehre fein ist, das Tugendähnliche, das dadurch veranlasst wird, den Tugendschimmer nennen.

Vergleichen wir die Gemüthsarten der Menschen, in so ferne eine von diesen drei Gattungen des Gefühls in ihnen herrscht und den moralischen Charakter bestimmt, so finden wir, dass eine jede derselben mit einem, der gewöhnlichermaassen eingetheilten Temperamente in näherer Verwandtschaft stehe, doch so, dass über dieses ein grösserer Mangel des moralischen Gefühls dem phlegmatischen zum Antheil werden würde. Nicht als wenn das Hauptmerkmal in dem Charakter dieser verschiedenen Gemüthsarten auf die gedachten Züge ankäme; denn das gröbere Gefühl, z. E. des Eigennutzes, der gemeinen Wollust etc., erwägen wir in dieser Abhandlung gar nicht, und auf dergleichen Neigungen wird bei der gewöhnlichen Eintheilung gleichwohl vorzüglich gesehen; sondern weil die erwähnten feineren moralischen Empfindungen sich leichter mit einem oder dem andern dieser Temperamente vereinbaren lassen und wirklich meistentheils damit vereinigt sind.

Ein innigliches Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur, und eine Fassung und Stärke des Gemüths, hierauf als auf einen allgemeinen Grund seine gesammten Handlungen zu beziehen, ist ernsthaft und gesellt sich nicht wohl mit einer flatterhaften Lustigkeit, noch mit dem Unbestand eines Leichtsinnigen. Es nähert sich sogar der Schwermuth, einer sanften und edlen Empfindung, in so ferne sie sich auf dasjenige Grausen gründet, das eine eingeschränkte Seele fühlt, wenn sie, von einem grossen Vorsatze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat, und den schweren, aber grossen Sieg der Selbstüberwindung vor Augen hat. Die ächte Tugend also aus Grundsätzen hat Etwas an sich, das am meisten

mit der melancholischen Gemüthsverfassung im gemilderten Verstande zusammenzustimmen scheint.

Die Gutherzigkeit, eine Schönheit und feine Reizbarkeit des Herzens, nach dem Anlass, der sich vorfindet, in einzelnen Fällen mit Mitleiden oder Wohlwollen gerührt zu werden, ist dem Wechsel der Umstände sehr unterworfen, und, indem die Bewegung der Seele nicht auf einem allgemeinen Grundsatze beruht, so nimmt sie leichtlich veränderte Gestalten an, nachdem die Gegenstände eine oder die andere Seite darbieten. Und da diese Neigung auf das Schöne hinausläuft, so scheint sie sich mit derjenigen Gemüthsart, die man sanguinisch nennt, welche flatterhaft und den Belustigungen ergeben ist, am Natürlichsten zu vereinbaren. In diesem Temperamente werden wir die beliebten Eigenschaften, die wir adoptirte Tugenden nannten, zu suchen haben.

Das Gefühl für die Ehre ist sonst schon gewöhnlich als ein Merkmal der cholerischen Complexion angenommen worden, und wir können dadurch Anlass nehmen, die moralischen Folgen dieses feinen Gefühls, welche mehrentheils nur aufs Schimmern abgezielt sind, zu Schilderung eines solchen Charakters aufzusuchen.

Niemals ist ein Mensch ohne alle Spuren der feineren Empfindung, allein ein grösserer Mangel derselben, der vergleichungsweise auch Fühllosigkeit heisst, kommt in den Charakter des Phlegmatischen, den man sonst auch sogar der gröbern Triebfedern, als der Geldbegierde etc., beraubt, die wir aber, zusammt andern verschwisterten Neigungen, ihm allenfalls lassen können, weil sie gar nicht in diesen Plan gehören.

Lasst uns anjetzt die Empfindungen des Erhabenen und Schönen, vornämlich so ferne sie moralisch sind, unter der angenommenen Eintheilung der Temperamente näher betrachten.

Der, dessen Gefühl ins Melancholische einschlägt, wird nicht darum so genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, sich in finsterer Schwermuth härmt, son-

dern weil seine Empfindungen, wenn sie über einen gewissen Grad vergrössert würden, oder durch einige Ursachen eine falsche Richtung bekämen, auf dieselben leichter als einen andern Zustand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene. Selbst die Schönheit, für welche er eben sowohl Empfindung hat, muss ihn nicht allein reizen, sondern, indem sie ihm zugleich Bewunderung einflösst, rühren. Der Genuss der Vergnügen ist bei ihm ernsthafter, aber um deswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an sich, als die gaukelnden Reize des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit, als Lustigkeit seyn. Er ist standhaft. Um deswillen ordnet er seine Empfindungen unter Grundsätze. Sie sind desto weniger dem Unbestande und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieser Grundsatz ist, welchem sie untergeordnet werden, und je erweiterter also das hohe Gefühl ist, welches die niederen unter sich befasst. Alle besonderen Gründe der Neigungen sind vielen Ausnahmen und Änderungen unterworfen, wo ferne sie nicht aus einem solchen obern Grunde abgeleitet sind. Der muntere und freundliche Alcest sagt: ich liebe und schätze meine Frau, denn sie ist schön, schmeichelhaft und klug. Wie aber, wenn sie nun durch Krankheit entstellt, durch Alter mürrisch, und, nachdem die erste Bezauberung verschwunden, Euch nicht klüger scheinen würde als jede andere? Wenn der Grund nicht mehr da ist, was kann aus der Neigung werden? Nehmt dagegen den wohlwollenden und gesetzten Adrast, welcher bei sich denkt: ich werde dieser Person liebreich und mit Achtung begegnen, denn sie ist meine Frau. Diese Gesinnung ist edel und grossmüthig. Nunmehr mögen die zufälligen Reize sich ändern, sie ist gleichwohl noch immer seine Frau. Der edle Grund bleibt und ist nicht dem Unbestande äusserer Dinge so sehr unterworfen. Von solcher Beschaffenheit sind Grundsätze in Vergleichung der Regungen, die blos bei einzelnen Veranlassungen aufwallen, und so ist der Mann von Grundsätzen in Gegenhalt mit demjenigen,

welchen gelegentlich eine gutherzige und liebreiche Bewegung anwandelt. Wie aber, wenn sogar die geheime Sprache seines Herzens also lautete: ich muss jenem Menschen da zu Hülfe kommen, denn er leidet; nicht dass er etwa mein Freund oder Gesellschafter wäre, oder dass ich ihn fähig hielte, dereinst Wohlthat mit Dankbarkeit zu erwiedern; es ist jetzt keine Zeit, zu vernünfteln und sich bei Fragen aufzuhalten; er ist ein Mensch, und was Menschen widerfährt, das trifft auch mich. Alsdann stützt sich sein Verfahren auf den höchsten Grund des Wohlwollens in der menschlichen Natur, und ist äusserst erhaben, sowohl seiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit seiner Anwendung willen.

Ich fahre in meinen Anmerkungen fort. Der Mensch von melancholischer Gemüthsverfassung bekümmert sich wenig darum, was Andere urtheilen, was sie für gut oder für wahr halten, er stützt sich desfalls blos auf seine eigne Einsicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen, so ist er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; seine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigensinn aus. Er sieht den Wechsel der Moden mit Gleichgültigkeit und ihren Schimmer mit Verachtung an. Freundschaft ist erhaben und daher für sein Gefühl. Er kann vielleicht einen veränderlichen Freund verlieren, allein dieser verliert ihn nicht eben so bald. Selbst das Andenken der erloschenen Freundschaft ist ihm noch ehrwürdig. Gesprächigkeit ist schön, gedankenvolle Verschwiegenheit erhaben. Er ist ein guter Verwahrer seiner und Anderer Geheimnisse. Wahrhaftigkeit ist erhaben, und er hasst Lügen oder Verstellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdient. Er duldet keine verworfene Unterthänigkeit und athmet Freiheit in einem edlen Busen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem schweren Eisen des Galeerensklaven, sind ihm abscheulich. Er ist ein strenger Richter

seiner selbst und Anderer, und nicht selten seiner sowohl als der Welt überdrüssig.

In der Ausartung dieses Charakters neigt sich die Ernsthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerei, der Freiheitseifer zum Enthusiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er ist alsdann sehr zu fürchten. Er trotzt der Gefahr und verachtet den Tod. Bei der Verkehrtheit seines Gefühls und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs Abenteuerliche. Eingebungen, Erscheinungen, Anfechtungen. Ist der Verstand noch schwächer, so geräth er auf Fratzen: Bedeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen. Er ist in Gefahr, ein Phantast oder ein Grillenfänger zu werden.

Der von sanguinischer Gemüthsverfassung hat ein herrschendes Gefühl für das Schöne. Seine Freuden sind daher lachend und lebhaft. Wenn er nicht lustig ist, so ist er missvergnügt und kennt wenig die zufriedene Stille. Mannigfaltigkeit ist schön, und er liebt die Veränderung. Er sucht die Freude in sich und um sich, belustigt Andere und ist ein guter Gesellschafter. Er hat viel moralische Sympathie. Anderer Fröhlichkeit macht ihn vergnügt und ihr Leid weichherzig. Sein sittliches Gefühl ist schön, allein ohne Grundsätze und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrucke ab, den die Gegenstände auf ihn machen. Er ist ein Freund von allen Menschen, oder, welches einerlei sagen will, eigentlich niemals ein Freund, ob er zwar gutherzig und wohlwollend ist. Er verstellt sich nicht. Er wird Euch heute mit seiner Freundlichkeit und guten Art unterhalten, morgen, wenn Ihr krank oder im Unglücke seyd, wahres und ungeheucheltes Beileid empfinden, aber sich sachte davon schleichen, bis sich die Umstände geändert haben. Er muss niemals Richter seyn. Die Gesetze sind ihm gemeiniglich zu strenge und er lässt sich durch Thränen bestechen. Er ist ein schlimmer Heiliger, niemals recht gut und niemals recht böse. Er schweift öfters aus und ist

lasterhaft, mehr aus Gefälligkeit, als aus Neigung. Er ist freigebig und wohlthätig, aber ein schlechter Zahler dessen, was er schuldig ist, weil er wohl viel Empfindung für Güte, aber wenig für Gerechtigkeit hat. Niemand hat eine so gute Meinung von seinem eigenen Herzen, als er. Wenn Ihr ihn gleich nicht hochachtet, so werdet Ihr ihn doch lieben müssen. In dem grössern Verfall seines Charakters geräth er ins Läppische, er ist tändelnd und kindisch. Wenn nicht das Alter noch etwa die Lebhaftigkeit mindert, oder mehr Verstand herbeibringt, so ist er in Gefahr, ein alter Geck zu werden.

Der, welchen man unter der cholerischen Gemüthsbeschaffenheit meint, hat ein herrschendes Gefühl für diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie ist eigentlich nur der Schimmer der Erhabenheit und eine stark abstechende Farbe, welche den innern Gehalt der Sache oder Person, der vielleicht nur schlecht und gemein ist, verbirgt und durch den Schein täuscht und rührt. So wie ein Gebäude durch eine Übertünchung, welche gehauene Steine vorstellt, einen eben so edlen Eindruck macht, als wenn es wirklich daraus bestünde, und geklebte Gesimse und Pilaster die Meinung von Festigkeit geben, ob sie gleich wenig Haltung haben und nichts unterstützen; also glänzen auch tombackene Tugenden, Flittergold von Weisheit und gemaltes Verdienst.

Der Cholerische betrachtet seinen eigenen Werth und den Werth seiner Sachen und Handlungen aus dem Anstande oder dem Scheine, womit er in die Augen fällt. In Ansehung der innern Beschaffenheit und der Bewegungsgründe, die der Gegenstand selber enthält, ist er kalt, weder erwärmt durch wahres Wohlwollen, noch gerührt durch Achtung*. Sein Betragen ist künstlich. Er muss allerlei Standpuncte zu nehmen wissen, um seinen Anstand aus der verschiedenen Stellung der Zuschauer zu beurtheilen;

* Er hält sich auch sogar nur in so ferne für glücklich, als er vermuthet, dass er dafür von Andern gehalten wird.

denn er fragt wenig danach, was er sey, sondern nur, was er scheine. Um deswillen muss er die Wirkung auf den allgemeinen Geschmack und die mancherlei Eindrücke wohl kennen, die sein Verhalten ausser ihm haben wird. Da er in dieser schlauen Aufmerksamkeit durchaus kaltes Blut bedarf, und nicht durch Liebe, Mitleiden und Theilnehmung seines Herzens sich muss blenden lassen, so wird er auch vielen Thorheiten und Verdriesslichkeiten entgehen, in welche ein Sanguinischer geräth, der durch seine unmittelbare Empfindung bezaubert wird. Um deswillen scheint er gemeiniglich verständiger, als er wirklich ist. Sein Wohlwollen ist Höflichkeit, seine Achtung Ceremonie, seine Liebe ausgesonnene Schmeichelei. Er ist jederzeit voll von sich selbst, wenn er den Anstand eines Liebhabers oder eines Freundes annimmt, und ist niemals weder das eine, noch das andere. Er sucht durch Moden zu schimmern; aber weil Alles an ihm künstlich und gemacht ist, so ist er darin steif und ungewandt. Er handelt weit mehr nach Grundsätzen als der Sanguinische, der blos durch gelegentliche Eindrücke bewegt wird; aber diese sind nicht Grundsätze der Tugend, sondern der Ehre, und er hat kein Gefühl für die Schönheit oder den Werth der Handlungen, sondern für das Urtheil der Welt, das sie davon fällen möchte. Weil sein Verfahren, in so ferne man nicht auf die Quelle sieht, daraus es entspringt, übrigens fast eben so gemeinnützig, als die Tugend selbst ist, so erwirbt er vor gemeinen Augen eben die Hochschätzung als der Tugendhafte, aber vor feineren Augen verbirgt er sich sorgfältig, weil er wohl weiss, dass die Entdeckung der geheimen Triebfeder der Ehrbegierde ihn um die Achtung bringen würde. Er ist daher der Verstellung sehr ergeben, in der Religion heuchlerisch, im Umgange ein Schmeichler, in Staatsparteien wetterwendisch nach den Umständen. Er ist gerne ein Sklave der Grossen, um dadurch ein Tyrann über Geringere zu werden. Die Naivetät, diese edle oder schöne Einfalt, welche das Siegel der Natur und nicht der Kunst auf sich trägt, ist ihm gänzlich fremd. Daher,

wenn sein Geschmack ausartet, so wird sein Schimmer schreiend, d. i. auf eine widrige Art prahlend. Er gegeräth alsdann sowohl seinem Styl, als dem Ausputze nach in den Gallimathias (das Übertriebene), eine Art Fratzen, die in Ansehung des Prächtigen dasjenige ist, was das Abenteuerliche oder Grillenhafte in Ansehung des Ernsthafterhabenen. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Processe, und in dem bürgerlichen Verhältnisse auf Ahnen, Vortritt und Titel. So lange er nur noch eitel ist, d. i. Ehre sucht, und bemüht ist, in die Augen zu fallen, so kann er noch wohl geduldet werden, allein wenn bei gänzlichem Mangel wirklicher Vorzüge und Talente er aufgeblasen wird, so ist er das, wofür er am Mindesten gerne möchte gehalten werden, nämlich ein Narr.

Da in der phlegmatischen Mischung keine Ingredienzien vom Erhabenen oder Schönen in sonderlich merklichem Grade hineinzukommen pflegen, so gehört diese Gemüthseigenschaft nicht in den Zusammenhang unserer Erwägungen.

Von welcher Art auch diese feineren Empfindungen seyn mögen, von denen wir bis daher gehandelt haben, es mögen erhabene oder schöne seyn, so haben sie doch das Schicksal gemein, dass sie in dem Urtheil desjenigen, der kein darauf gestimmtes Gefühl hat, jederzeit verkehrt und ungereimt scheinen. Ein Mensch von einer ruhigen und eigennützigen Emsigkeit hat, so zu reden, gar nicht die Organe, um den edlen Zug in einem Gedichte oder in einer Heldentugend zu empfinden, er liest lieber einen Robinson, als einen Grandison, und hält den Cato für einen eigensinnigen Narren. Eben so scheint Personen von etwas ernsthafter Gemüthsart dasjenige läppisch, was Andern reizend ist, und die gaukelnde Naivetät einer Schäferhandlung ist ihnen abgeschmackt und kindisch. Auch selbst wenn das Gemüth nicht gänzlich ohne ein einstimmiges feineres Gefühl ist, sind doch die Grade der Reizbarkeit desselben sehr verschieden, und man sieht, dass der Eine etwas edel

und anständig findet, was dem Andern zwar gross, aber abenteuerlich vorkommt. Die Gelegenheiten, die sich darbieten, bei unmoralischen Dingen etwas von dem Gefühl des Andern auszuspähen, können uns Anlass geben, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auch auf seine Empfindung in Ansehung der höheren Gemüthseigenschaften und selbst derer des Herzens zu schliessen. Wer bei einer schönen Musik Langeweile hat, giebt starke Vermuthung, dass die Schönheiten der Schreibart und die feinen Bezauberungen der Liebe wenig Gewalt über ihn haben werden.

Es ist ein gewisser Geist der Kleinigkeiten *(esprit des bagatelles)*, welcher eine Art von feinem Gefühl anzeigt, welches aber gerade auf das Gegentheil von dem Erhabenen abzielt. Ein Geschmack für Etwas, weil es sehr künstlich und mühsam ist, Verse, die sich vor und rückwärts lesen lassen, Räthsel, Uhren in Ringen, Flohketten etc. Ein Geschmack für Alles, was abgezirkelt und auf peinliche Weise ordentlich, obzwar ohne Nutzen, ist, z. E. Bücher, die fein zierlich in langen Reihen im Bücherschranke stehen, und ein leerer Kopf, der sie ansieht und sich erfreut, Zimmer, die wie optische Kasten geziert und überaus sauber gewaschen sind, zusammt einem ungastfreien und mürrischen Wirthe, der sie bewohnt. Ein Geschmack an allem Demjenigen, was selten ist, so wenig es auch sonsten innern Werth haben mag. Epiktet's Lampe, ein Handschuh von König Karl dem Zwölften; in gewisser Art schlägt die Münzensucht mit hierauf ein. Solche Personen stehen sehr im Verdacht, dass sie in den Wissenschaften Grübler und Grillenfänger, in den Sitten aber für alle Das, was auf freie Art schön oder edel ist, ohne Gefühl seyn werden.

Man thut einander zwar Unrecht, wenn man denjenigen, der den Werth oder die Schönheit dessen, was uns rührt oder reizt, nicht einsieht, damit abfertigt, dass er es nicht verstehe. Es kommt hierbei nicht so sehr darauf an, was der Verstand einsehe, sondern was das Gefühl empfinde. Gleichwohl haben die Fähigkeiten der Seele einen so grossen Zusammenhang, dass man mehrentheils

von der Erscheinung der Empfindung auf die Talente der Einsicht schliessen kann. Denn es würden demjenigen, der viele Verstandesvorzüge hat, diese Talente vergeblich ertheilt seyn, wenn er nicht zugleich starke Empfindung für das wahrhaft Edle oder Schöne hätte, welche die Triebfeder seyn muss, jene Gemüthsgaben wohl und regelmässig anzuwenden *.

Es ist einmal gebräuchlich, nur dasjenige nützlich zu nennen, was unserer gröberen Empfindung ein Genüge leisten kann, was uns Überfluss im Essen und Trinken, Aufwand in Kleidung und in Hausgeräthe, ingleichen Verschwendung in Gastereien verschaffen kann, ob ich gleich nicht sehe, warum nicht Alles, was nur immer meinem lebhaftesten Gefühl erwünscht ist, eben sowohl den nützlichen Dingen sollte beigezählt werden. Allein Alles gleichwohl auf diesen Fuss genommen, so ist derjenige, welchen der Eigennutz beherrscht, ein Mensch, mit welchem man über den feinern Geschmack niemals vernünfteln muss. Ein Huhn ist freilich in solchem Betracht besser, als ein Papagei, ein Kochtopf nützlicher, als ein Porcellangeschirr, alle witzigen Köpfe in der Welt gelten nicht den Werth eines Bauers, und die Bemühung, die Weite der Fixsterne zu entdecken, kann so lange ausgesetzt bleiben, bis man übereingekommen seyn wird, wie der Pflug auf das Vortheilhafteste könne geführt werden. Allein welche Thorheit ist es, sich in einen solchen Streit einzulassen, wo es unmöglich ist, sich einander auf einstimmige Em-

* Man sieht auch, dass eine gewisse Feinheit des Gefühls einem Menschen zum Verdienste angerechnet wird. Dass Jemand in Fleisch oder Kuchen eine gute Mahlzeit thun kann, ingleichen dass er unvergleichlich wohl schläft, das wird man ihm wohl als ein Zeichen eines guten Magens, aber nicht als ein Verdienst auslegen. Dagegen wer einen Theil seiner Mahlzeit dem Anhören einer Musik aufopfert, oder bei einer Schilderei sich in eine angenehme Zerstreuung vertiefen kann, oder einige witzige Sachen, wenn es auch nur poetische Kleinigkeiten wären, gern liest, hat doch fast in Jedermanns Augen den Anstand eines feineren Menschen, von dem man eine vortheilhaftere und für ihn rühmlichere Meinung hat.

pfindungen zu führen, weil das Gefühl gar nicht einstimmig ist. Gleichwohl wird doch ein Mensch von der gröbsten und gemeinsten Empfindung wahrnehmen können, dass die Reize und Annehmlichkeiten des Lebens, welche die entbehrlichsteu zu seyn scheinen, unsere meiste Sorgfalt auf sich ziehen, und dass wir wenig Triebfedern zu so vielfältigen Bemühungen übrig haben würden, wenn wir jene ausschliessen wollten. Ingleichen ist wohl Niemand so grob, dass er nicht empfinde, dass eine sittliche Handlung wenigstens an einem Andern um desto mehr rühre, je weiter sie vom Eigennutze ist, und je mehr jene edlern Antriebe in ihr hervorstechen.

Wenn ich die edle und schwache Seite der Menschen wechselsweise bemerke, so verweise ich es mir selbst, dass ich nicht denjenigen Standpunct zu nehmen vermag, von wo diese Abstechungen das grosse Gemälde der ganzen menschlichen Natur gleichwohl in einer rührenden Gestalt darstellen. Denn ich bescheide mich gern, dass, so ferne es zu dem Entwurfe der grossen Natur gehört, diese grotesken Stellungen nicht anders als einen edlen Ausdruck geben können, ob man schon viel zu kurzsichtig ist, sie in diesem Verhältnisse zu übersehen. Um indessen doch einen schwachen Blick hierauf zu werfen, so glaube ich Folgendes anmerken zu können. Derjenigen unter den Menschen, die nach G r u n d s ä t z e n verfahren, sind nur sehr w e n i g e, welches auch überaus gut ist, da es so leicht geschehen kann, dass man in diesen Grundsätzen irre und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächst, sich um desto weiter erstreckt, je allgemeiner der Grundsatz und je standhafter die Person ist, die ihn sich vorgesetzt hat. Derer, welche aus g u t h e r z i g e n T r i e b e n handeln, sind weit m e h r e r e, welches äusserst vortrefflich ist, ob es gleich einzeln nicht als ein sonderliches Verdienst der Person kann angerechnet werden; denn diese tugendhaften Instincte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchschnitte leisten sie eben sowohl die grosse Absicht der Natur, wie die übrigen Instincte, die so regelmässig die thierische Welt bewegen.

Derer, die ihr allerliebstes Selbst, als den einzigen Beziehungspunct ihrer Bemühungen, starr vor Augen haben, und die um den Eigennutz, als um die grosse Achse, Alles zu drehen suchen, giebt es die meisten, worüber auch nichts Vortheilhafteres seyn kann, denn diese sind die emsigsten, ordentlichsten und behutsamsten; sie geben dem Ganzen Haltung und Festigkeit, indem sie auch ohne ihre Absicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfnisse herbeischaffen und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können. Endlich ist die Ehrliebe in aller Menschen Herzen, obzwar in ungleichem Maasse, verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewunderung reizende Schönheit geben muss. Denn wiewohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn ist, so ferne er zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet, so ist sie doch als ein begleitender Trieb äusserst vortrefflich. Denn indem ein Jeder auf der grossen Bühne, seinen herrschenden Neigungen gemäss, die Handlungen verfolgt, so wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken ausser sich selbst einen Standpunct zu nehmen, um den Anstand zu beurtheilen, den sein Betragen hat, wie es aussehe und dem Zuschauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren sich die verschiedenen Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdruck, wo mitten unter grosser Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt.

Dritter Abschnitt.

Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniss beider Geschlechter.

Derjenige, welcher zuerst das Frauenzimmer unter dem Namen des schönen Geschlechts begriffen hat, kann vielleicht etwas Schmeichelhaftes haben sagen wollen, aber er hat es besser getroffen, als er wohl selbst geglaubt haben mag. Denn ohne in Erwägung zu ziehen, dass ihre Gestalt überhaupt feiner, ihre Züge zarter und sanfter, ihre Miene im Ausdrucke der Freundlichkeit, des Scherzes und der Leutseligkeit bedeutender und einnehmender ist, als bei dem männlichen Geschlechte, ohne auch Dasjenige zu vergessen, das man für die geheime Zauberkraft abrechnen muss, wodurch sie unsere Leidenschaft zum vortheilhaften Urtheile für sie geneigt machen, so liegen vornämlich in den Gemüthscharakteren dieses Geschlechts eigenthümliche Züge, die es von dem unsern deutlich unterscheiden und die darauf hauptsächlich hinauslaufen, sie durch das Merkmal des Schönen kenntlich zu machen. Andererseits könnten wir auf die Benennung des edlen Geschlechts Anspruch machen, wenn es nicht auch von einer edlen Gemüthsart erfordert würde, Ehrennamen abzulehnen und sie lieber zu ertheilen, als zu empfangen. Hierdurch wird nun nicht verstanden, dass das Frauenzimmer edler Eigenschaften ermangelte, oder das männliche Geschlecht der Schönheiten gänzlich entbehren müsste, vielmehr erwartet man, dass ein jedes Geschlecht beide vereinbare, doch so, dass von einem Frauenzimmer alle

andern Vorzüge sich nur dazu vereinigen sollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welcher der eigentliche Beziehungspunct ist, und dagegen unter den männlichen Eigenschaften das Erhabene als das Kennzeichen seiner Art deutlich hervorsteche. Hierauf müssen alle Urtheile von diesen zwei Gattungen, sowohl die rühmlichen, als die des Tadels sich beziehen, alle Erziehung und Unterweisung muss dieses vor Augen haben, und alle Bemühung, die sittliche Vollkommenheit des Einen oder des Andern zu befördern; wo man nicht den reizenden Unterschied unkenntlich machen will, den die Natur zwischen zwei Menschengattungen hat treffen wollen. Denn es ist hier nicht genug, sich vorzustellen, dass man Menschen vor sich habe, man muss zugleich nicht aus der Acht lassen, dass diese Menschen nicht von einerlei Art sind.

Das Frauenzimmer hat ein angebornes stärkeres Gefühl für Alles, was schön, zierlich und geschmückt ist. Schon in der Kindheit sind sie gern geputzt und gefallen sich, wenn sie geziert sind. Sie sind reinlich und sehr zärtlich in Ansehung alles dessen, was Ekel verursacht. Sie lieben den Scherz, und können durch Kleinigkeiten, wenn sie nur munter und lachend sind, unterhalten werden. Sie haben sehr früh ein sittsames Wesen an sich, wissen sich einen feinen Anstand zu geben und besitzen sich selbst; und dieses in einem Alter, wenn unsere wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpisch und verlegen ist. Sie haben viel theilnehmende Empfindungen, Gutherzigkeit und Mitleiden, ziehen das Schöne dem Nützlichen vor, und werden den Überfluss des Unterhalts gern in Sparsamkeit verwandeln, um den Aufwand auf das Schimmernde und den Putz zu unterstützen. Sie sind von sehr zärtlicher Empfindung in Ansehung der mindesten Beleidigung, und überaus fein, den geringsten Mangel der Aufmerksamkeit und Achtung gegen sie zu bemerken. Kurz, sie enthalten in der menschlichen Natur den Hauptgrund der Abstechung der schönen Eigenschaften mit den edlen, und verfeinern selbst das männliche Geschlecht.

Man wird mir hoffentlich die Herzählung der männlichen Eigenschaften, in so ferne sie jenen parallel sind, schenken, und sich befriedigen, beide nur in der Gegeneinanderhaltung zu betrachten. Das schöne Geschlecht hat eben sowohl Verstand als das männliche, nur es ist ein schöner Verstand, der unsrige soll ein tiefer Verstand seyn, welches ein Ausdruck ist, der einerlei mit dem Erhabenen bedeutet.

Zur Schönheit aller Handlungen gehört vornämlich, dass sie Leichtigkeit an sich zeigen und ohne peinliche Bemühung scheinen vollzogen zu werden; dagegen Bestrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen und zum Erhabenen gehören. Tiefes Nachsinnen und eine lange fortgesetzte Betrachtung sind edel, aber schwer, und schicken sich nicht wohl für eine Person, bei der die ungezwungenen Reize nichts anders als eine schöne Natur zeigen sollen. Mühsames Lernen oder peinliches Grübeln, wenn es gleich ein Frauenzimmer darin hoch bringen sollte, vertilgen die Vorzüge, die ihrem Geschlechte eigenthümlich sind, und können dieselbe wohl um der Seltenheit willen zum Gegenstande einer kalten Bewunderung machen, aber sie werden zugleich die Reize schwächen, wodurch sie ihre grosse Gewalt über das andere Geschlecht ausüben. Ein Frauenzimmer, das den Kopf voll Griechisch hat, wie die Frau Dacier, oder über die Mechanik gründliche Streitigkeiten führt, wie die Marquise von Chastelet, mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben; denn dieser würde vielleicht die Miene des Tiefsinnes noch kenntlicher ausdrücken, um welchen sie sich bewerben. Der schöne Verstand wählt zu seinen Gegenständen Alles, was mit dem feineren Gefühl nahe verwandt ist, und überlässt abstracte Speculationen oder Kenntnisse, die nützlich, aber trocken sind, dem emsigen, gründlichen und tiefen Verstande. Das Frauenzimmer wird demnach keine Geometrie lernen; es wird vom Satze des zureichenden Grundes, oder den Monaden nur so viel wissen, als da nöthig ist, um das Salz in den Spottgedichten zu vernehmen, welche die

seichten Grübler unseres Geschlechts durchgezogen haben. Die Schönen können den Cartesius seine Wirbel immer drehen lassen, ohne sich darum zu bekümmern, wenn auch der artige Fontenelle ihnen unter den Wandelsternen Gesellschaft leisten wollte, und die Anziehung ihrer Reize verliert nichts von ihrer Gewalt, wenn sie gleich nichts von allem Dem wissen, was Algarotti zu ihrem Besten von den Anziehungskräften der groben Materien nach dem Newton aufzuzeichnen bemüht gewesen. Sie werden in der Geschichte sich nicht den Kopf mit Schlachten, und in der Erdbeschreibung nicht mit Festungen anfüllen; denn es schickt sich für sie eben so wenig, dass sie nach Schiesspulver, als für die Mannspersonen, dass sie nach Bisam riechen sollen.

Es scheint eine boshafte List der Mannspersonen zu seyn, dass sie das schöne Geschlecht zu diesem verkehrten Geschmacke haben verleiten wollen. Denn wohl bewusst ihrer Schwäche in Ansehung der natürlichen Reize desselben, und dass ein einziger schalkhafter Blick sie mehr in Verwirrung setze, als die schwerste Schulfrage, sehen sie sich, sobald das Frauenzimmer in diesen Geschmack einschlägt, in einer entschiedenen Überlegenheit und sind in dem Vortheile, den sie sonst schwerlich haben würden, mit einer grossmüthigen Nachsicht den Schwächen ihrer Eitelkeit aufzuhelfen. Der Inhalt der grossen Wissenschaft des Frauenzimmers ist vielmehr der Mensch und unter den Menschen der Mann. Ihre Weltweisheit ist nicht Vernünfteln, sondern Empfinden. Bei der Gelegenheit, die man ihnen geben will, ihre schöne Natur auszubilden, muss man dieses Verhältniss jederzeit vor Augen haben. Man wird ihr gesammtes moralisches Gefühl und nicht ihr Gedächtniss zu erweitern suchen, und zwar nicht durch allgemeine Regeln, sondern durch einiges Urtheil über das Betragen, welches sie um sich sehen. Die Beispiele, die man aus andern Zeiten entlehnt, um den Einfluss einzusehen, den das schöne Geschlecht in die Weltgeschäfte gehabt hat, die mancherlei Verhältnisse, darin es in andern Zeit-

altern oder in fremden Landen gegen das männliche gestanden, der Charakter beider, so ferne er sich hierdurch erläutern lässt, und der veränderliche Geschmack der Vergnügungen machen ihre ganze Geschichte und Geographie aus. Es ist schön, dass einem Frauenzimmer der Anblick einer Charte, die entweder den ganzen Erdkreis, oder die vornehmsten Theile der Welt vorstellt, angenehm gemacht werde. Dieses geschieht dadurch, dass man sie nur in der Absicht vorlegt, um die unterschiedlichen Charaktere der Völker, die sie bewohnen, die Verschiedenheiten ihres Geschmacks und sittlichen Gefühls, vornämlich in Ansehung der Wirkung, die diese auf die Geschlechterverhältnisse haben, dabei zu schildern, mit einigen leichten Erläuterungen aus der Verschiedenheit der Himmelsstriche, ihrer Freiheit oder Sklaverei. Es ist wenig daran gelegen, ob sie die besonderen Abtheilungen dieser Länder, ihr Gewerbe, Macht und Beherrscher wissen oder nicht. Eben so werden sie von dem Weltgebäude nichts mehr zu kennen nöthig haben, als nöthig ist, den Anblick des Himmels an einem schönen Abende ihnen rührend zu machen, wenn sie einigermaassen begriffen haben, dass noch mehr Welten und daselbst noch mehr schöne Geschöpfe anzutreffen seyen. Gefühl für Schildereien von Ausdruck, und für die Tonkunst, nicht in so ferne sie Kunst, sondern Empfindung äussert, alles Dieses verfeinert oder erhebt den Geschmack dieses Geschlechts, und hat jederzeit einige Verknüpfung mit sittlichen Regungen. Niemals ein kalter und speculativer Unterricht, jederzeit Empfindungen, und zwar die so nahe wie möglich bei ihrem Geschlechtsverhältnisse bleiben. Diese Unterweisung ist darum so selten, weil sie Talente, Erfahrenheit und ein Herz voll Gefühl erfordert, und jeder andern kann das Frauenzimmer sehr wohl entbehren, wie es denn auch ohne diese sich von selbst gemeiniglich sehr wohl ausbildet.

Die Tugend des Frauenzimmers ist eine schöne Tugend*. Die des männlichen Geschlechts soll eine edle

* Diese wurde oben, Seite 412, in einem strengen Urtheile, adoptirte

Tugend seyn. Sie werden das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht, sondern weil es hässlich ist, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen solche, die sittlich schön sind. Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer ist aller Befehle und alles mürrischen Zwanges unleidlich *. Sie thun Etwas nur darum, weil es ihnen so beliebt, und die Kunst besteht darin, zu machen, dass ihnen nur dasjenige beliebe, was gut ist. Ich glaube schwerlich, dass das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sey, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn diese sind auch äusserst selten beim männlichen. Dafür aber hat die Vorsehung in ihren Busen gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl für Anständigkeit und eine gefällige Seele gegeben. Man fordere ja nicht Aufopferungen und grossmüthigen Selbstzwang. Ein Mann muss es seiner Frau niemals sagen, wenn er einen Theil seines Vermögens um einen Freund in Gefahr setzt. Warum will er ihre muntere Gesprächigkeit fesseln, dadurch, dass er ihr Gemüth mit einem wichtigen Geheimnisse belästigt, dessen Aufbewahrung ihm allein obliegt? Selbst viele von ihren Schwachheiten sind so zu reden schöne Fehler. Beleidigung oder Unglück bewegen ihre zarte Seele zur Wehmuth. Der Mann muss niemals andere als grossmüthige Thränen weinen. Die, welche er in Schmerzen oder über Glücksumstände vergiesst, machen ihn verächtlich. Die Eitelkeit, die man dem schönen Geschlechte so vielfältig vorrückt, wo ferne sie ja an demselben ein Fehler ist, so ist sie nur ein schöner Fehler. Denn zu geschweigen, dass die Mannspersonen, die dem Frauenzimmer so gerne schmeicheln, übel daran seyn würden, wenn dieses nicht geneigt wäre, es wohl aufzunehmen, so beleben sie dadurch wirklich ihre Reize.

Tugend genannt; hier, da sie um des Geschlechtscharakters willen eine günstige Rechtfertigung verdient, heisst sie überhaupt eine schöne Tugend.

* Eine nicht mehr gebräuchliche Construction, die aber um desto merkwürdiger ist. R.

Diese Neigung ist ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anstand zu zeigen, ihren muntern Witz spielen zu lassen, ingleichen durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu schimmern und ihre Schönheit zu erhöhen. Hierin ist nun so gar nichts Beleidigendes für Andere, sondern vielmehr, wenn es mit gutem Geschmacke gemacht wird, so viel Artiges, dass es sehr ungezogen ist, dagegen mit mürrischem Tadel loszuziehen. Ein Frauenzimmer, das hierin gar zu flatterhaft und gaukelnd ist, heisst eine Närrin; welcher Ausdruck gleichwohl keine so harte Bedeutung hat, als mit veränderter Endsylbe beim Manne, so gar, dass, wenn man sich unter einander versteht, es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Wenn die Eitelkeit ein Fehler ist, der an einem Frauenzimmer sehr wohl Entschuldigung verdient, so ist das aufgeblasene Wesen an ihnen nicht allein, so wie an Menschen überhaupt, tadelhaft, sondern verunstaltet gänzlich ihren Geschlechtscharakter. Denn diese Eigenschaft ist überaus dumm und hässlich und dem einnehmenden bescheidenen Reize gänzlich entgegengesetzt. Alsdann ist eine solche Person in einer schlüpfrigen Stellung. Sie wird sich gefallen lassen, ohne alle Nachsicht und scharf beurtheilt zu werden; denn wer auf Hochachtung pocht, fordert Alles um sich zum Tadel auf. Eine jede Entdeckung auch des mindesten Fehlers macht Jedermann eine wahre Freude, und das Wort Närrin verliert hier seine gemilderte Bedeutung. Man muss Eitelkeit und Aufgeblasenheit jederzeit unterscheiden. Die erstere sucht Beifall und ehrt gewissermaassen diejenigen, um deren willen sie sich diese Bemühung giebt, die zweite glaubt sich schon in dem völligen Besitze desselben, und, indem sie keinen zu erwerben bestrebt, so gewinnt sie auch keinen.

Wenn einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer in den Augen des männlichen Geschlechts gar nicht verunzieren, so dienen sie doch, je sichtbarer sie sind, um desto mehr das schöne Geschlecht unter einander zu veruneinigen. Sie beurtheilen einander alsdann sehr scharf,

weil eine der andern Reize zu verdunkeln scheint, und es sind auch wirklich diejenigen, die noch starke Anmaassungen auf Eroberung machen, selten Freundinnen von einander im wahren Verstande.

Dem Schönen ist nichts so sehr entgegengesetzt als der Ekel, so wie nichts tiefer unter das Erhabene sinkt als das Lächerliche. Daher kann einem Manne kein Schimpf empfindlicher seyn, als dass er ein Narr, und einem Frauenzimmer, dass sie ekelhaft genannt werde. Der Englische Zuschauer hält dafür, dass einem Manne kein Vorwurf könne gemacht werden, der kränkender sey, als wenn er für einen Lügner, und einem Frauenzimmer keiner bitterer, als wenn sie für unkeusch gehalten wird. Ich will dieses, in so ferne es nach der Strenge der Moral beurtheilt wird, in seinem Werthe lassen. Allein hier ist die Frage nicht, was an sich selbst den grössesten Tadel verdiene, sondern was wirklich am allerhärtesten empfunden werde. Und da frage ich einen jeden Leser, ob, wenn er sich in Gedanken auf diesen Fall setzt, er nicht meiner Meinung beistimmen müsse. Die Jungfer Ninon Lenclos machte nicht die mindesten Ansprüche auf die Ehre der Keuschheit, und gleichwohl würde sie unerbittlich beleidigt worden seyn, wenn einer ihrer Liebhaber sich in seinem Urtheile so weit sollte vergangen haben: und man weiss das grausame Schicksal des Monaldeschi, um eines beleidigenden Ausdrucks willen von solcher Art, bei einer Fürstin, die eben keine Lucretia hat vorstellen wollen. Es ist unausstehlich, dass man nicht einmal sollte Böses thun können, wenn man gleich wollte, weil auch die Unterlassung desselben alsdann jederzeit nur eine sehr zweideutige Tugend ist.

Um von diesem Ekelhaften sich so weit als möglich zu entfernen, gehört die Reinlichkeit, die zwar einem jeden Menschen wohl ansteht, bei dem schönen Geschlechte unter die Tugenden vom ersten Range, und kann schwerlich von demselben zu hoch getrieben werden, da sie gleichwohl an einem Manne bisweilen zum Übermaasse steigt und alsdann läppisch wird.

Die Schamhaftigkeit ist ein Geheimniss der Natur, sowohl einer Neigung Schranken zu setzen, die sehr unbändig ist, und, indem sie den Ruf der Natur für sich hat, sich immer mit guten sittlichen Eigenschaften zu vertragen scheint, wenn sie gleich ausschweift. Sie ist demnach als ein Supplement der Grundsätze höchst nöthig; denn es giebt keinen Fall, da die Neigung so leicht zum Sophisten wird, gefällige Grundsätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber auch zugleich, um einen geheimnissvollen Vorhang selbst vor die geziemendsten und nöthigsten Zwecke der Natur zu ziehen, damit die gar zu gemeine Bekanntschaft mit denselben nicht Ekel oder zum Mindesten Gleichgültigkeit veranlasse, in Ansehung der Endabsichten eines Triebes, worauf die feinsten und lebhaftesten Neigungen der menschlichen Natur gepfropft sind. Diese Eigenschaft ist dem schönen Geschlecht vorzüglich eigen und ihm sehr anständig. Es ist auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit, durch die Art pöbelhafter Scherze, welche man Zoten nennt, die zärtliche Sittsamkeit desselben in Verlegenheit oder Unwillen zu setzen. Weil indessen, man mag nun um das Geheimniss so weit herumgehen, als man immer will, die Geschlechterneigung doch allen den übrigen Reizen endlich zum Grunde liegt, und ein Frauenzimmer immer als ein Frauenzimmer der angenehme Gegenstand einer wohlgesitteten Unterhaltung ist, so möchte daraus vielleicht zu erklären seyn, warum sonst artige Mannspersonen sich bisweilen die Freiheit nehmen, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anspielungen durchscheinen zu lassen, welche machen, dass man sie lose oder schalkhaft nennt, und die, indem sie weder durch ausspähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenken, glauben berechtigt zu seyn, die Person, die es mit unwilliger und spröder Miene aufnimmt, eine Ehrbarkeitspedantin zu nennen. Ich führe dieses nur an, weil es gemeiniglich als ein etwas kühner Zug vom schönen Umgange angesehen wird, auch in der That jeher viel Witz darauf ist verschwendet worden; was aber das Urtheil nach moralischer

Strenge anlangt, so gehört das nicht hierher, da ich in der Empfindung des Schönen nur die Erscheinungen zu beobachten und zu erläutern habe.

Die edlen Eigenschaften dieses Geschlechts, welche jedoch, wie wir schon angemerkt haben, niemals das Gefühl des Schönen unkenntlich machen müssen, kündigen sich durch nichts deutlicher und sicherer an, als durch die Bescheidenheit, einer Art von edler Einfalt und Naivetät bei grossen Vorzügen. Aus derselben leuchtet eine ruhige Wohlgewogenheit und Achtung gegen Andere hervor, zugleich mit einem gewissen edlen Zutrauen auf sich selbst und einer billigen Selbstschätzung verbunden, welche bei einer erhabenen Gemüthsart jederzeit anzutreffen ist. Indem diese feine Mischung zugleich durch Reize einnimmt und durch Achtung rührt, so stellt sie alle übrigen schimmernden Eigenschaften wider den Muthwillen des Tadels und der Spottsucht in Sicherheit. Personen von dieser Gemüthsart haben auch ein Herz zur Freundschaft, welches an einem Frauenzimmer niemals kann hoch genug geschätzt werden, weil es so gar selten ist und zugleich so überaus reizend seyn muss.

Da unsere Absicht ist, über Empfindungen zu urtheilen, so kann es nicht unangenehm seyn, die Verschiedenheit des Eindrucks, den die Gestalt und Gesichtszüge des schönen Geschlechts anf das männliche machen, wo möglich unter Begriffe zu bringen. Diese ganze Bezauberung ist im Grunde über den Geschlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre grosse Absicht, und alle Feinigkeiten, die sich hinzugesellen, sie mögen nun so weit davon abzustehen scheinen, wie sie wollen, sind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus eben derselben Quelle. Ein gesunder und derber Geschmack, der sich jederzeit sehr nahe bei diesem Triebe hält, wird durch die Reize des Anstandes, der Gesichtszüge, der Augen etc., an einem Frauenzimmer wenig angefochten, und, indem er eigentlich nur aufs Geschlecht geht, so sieht er mehrentheils die Delicatesse Anderer als leere Tändelei an.

Wenn dieser Geschmack gleich nicht fein ist, so ist er deswegen doch nicht zu verachten. Denn der grösseste Theil der Menschen befolgt vermittelst desselben die grosse Ordnung der Natur auf eine sehr einfältige und sichere Art*. Dadurch werden die meisten Ehen bewirkt und zwar von dem emsigsten Theile des menschlichen Geschlechts, und indem der Mann den Kopf nicht von bezaubernden Mienen, schmachtenden Augen, edlem Anstande etc., voll hat, auch nichts von allem Diesem versteht, so wird er desto aufmerksamer auf haushälterische Tugenden, Sparsamkeit u. s. w., und auf das Eingebrachte. Was den etwas feinern Geschmack anlangt, um dessentwillen es nöthig seyn möchte, einen Unterschied unter den äusserlichen Reizen des Frauenzimmers zu machen, so ist derselbe entweder auf das, was in der Gestalt und dem Ausdrucke des Gesichts moralisch ist, oder auf das Unmoralische geheftet. Ein Frauenzimmer wird in Ansehung der Annehmlichkeiten von der letztern Art hübsch genannt. Ein proportionirlicher Bau, regelmässige Züge, Farben von Auge und Gesicht, die zierlich abstechen, lauter Schönheiten, die auch an einem Blumenstrausse gefallen und einen kalten Beifall erwerben. Das Gesicht selber sagt nichts, ob es gleich hübsch ist, und redet nicht zum Herzen. Was den Ausdruck der Züge, der Augen und der Mienen anlangt, der moralisch ist, so geht er entweder auf das Gefühl des Erhabenen, oder des Schönen. Ein Frauenzimmer, an welchem die Annehmlichkeiten, die ihrem Geschlecht geziemen, vornämlich den moralischen Ausdruck des Erhabenen hervorstechen lassen, heisst schön im eigentlichen Verstande; diejenige, deren moralische Zeichnung, so ferne sie in den Mienen oder Gesichtszügen sich kennbar macht, die Eigenschaften des

* Wie alle Dinge in der Welt auch ihre schlimme Seite haben, *so ist* bei diesem Geschmacke nur zu bedauern, dass er leichter als ein anderer in Liederlichkeit ausartet. Denn weil das Feuer, das eine Person *entzündet* hat, eine jede andere wieder löschen kann, so sind nicht genug Schwierigkeiten da, die eine unbändige Neigung einschränken könnten.

Schönen ankündigt, ist annehmlich, und wenn sie es in einem höhern Grade ist, reizend. Die Erstere lässt unter einer Miene von Gelassenheit und einem edlen Anstande den Schimmer eines schönen Verstandes aus bescheidenen Blicken hervorspielen, und, indem sich in ihrem Gesicht ein zärtliches Gefühl und wohlwollendes Herz abmalt, so bemächtigt sie sich sowohl der Neigung, als der Hochachtung eines männlichen Herzens. Die Zweite zeigt Munterkeit und Witz in lachenden Augen, etwas feinen Muthwillen, das Schäkerhafte der Scherze und schalkhafte Sprödigkeit. Sie reizt, wenn die Erstere rührt, und das Gefühl der Liebe, dessen sie fähig ist und welche sie Andern einflösst, ist flatterhaft, aber schön, dagegen die Empfindung der Erstern zärtlich, mit Achtung verbunden und beständig ist. Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen von dieser Art einlassen, denn in solchen Fällen scheint der Verfasser jederzeit seine eigene Neigung zu malen. Indessen berühre ich noch, dass der Geschmack, den viele Damen an einer gesunden, aber blassen Farbe finden, sich hier verstehen lasse. Denn diese begleitet gemeiniglich eine Gemüthsart von mehr innerem Gefühl und zärtlicher Empfindung, welches zur Eigenschaft des Erhabenen gehört, dagegen die rothe und blühende Farbe weniger von der erstern, allein mehr von der fröhlichen und muntern Gemüthsart ankündigt; es ist aber der Eitelkeit gemässer, zu rühren und zu fesseln, als zu reizen und anzulocken. Es können dagegen Personen ohne alles moralische Gefühl, und ohne einigen Ausdruck, der auf Empfindungen deutete, sehr hübsch seyn, allein sie werden weder rühren, noch reizen, es sey denn denjenigen derben Geschmack, von dem wir Erwähnung gethan haben, welcher sich bisweilen etwas verfeinert und dann nach seiner Art auch wählt. Es ist schlimm, dass dergleichen schöne Geschöpfe leichtlich in den Fehler der Aufgeblasenheit verfallen, durch das Bewusstseyn der schönen Figur, die ihnen ihr Spiegel zeigt, und aus einem Mangel feinerer Empfindungen; da sie dann Alles gegen sich kalt-

sinnig machen, den Schmeichler ausgenommen, der auf Absichten ausgeht und Ränke schmiedet.

Man kann nach diesen Begriffen vielleicht etwas von der so verschiedenen Wirkung verstehen, die die Gestalt eben desselben Frauenzimmers auf den Geschmack der Männer thut. Dasjenige, was in diesem Eindrucke sich zu nahe auf den Geschlechtertrieb bezieht und mit dem besondern wollüstigen Wahne, darin sich eines Jeden Empfindung einkleidet, einstimmig seyn mag, berühre ich nicht, weil es ausser dem Bezirke des feinern Geschmacks ist; und es kann vielleicht richtig seyn, was der Herr v. Buffon vermuthet, dass diejenige Gestalt, die den ersten Eindruck macht, zu der Zeit, wenn dieser Trieb noch neu ist und sich zu entwickeln anfängt, das Urbild bleibe, worauf in der künftigen Zeit alle weiblichen Bildungen mehr oder weniger einschlagen müssen, welche die phantastische Sehnsucht rege machen können, dadurch eine ziemlich grobe Neigung unter den verschiedenen Gegenständen eines Geschlechts zu wählen genöthigt wird. Was den etwas feineren Geschmack anlangt, so behaupte ich, dass diejenige Art von Schönheit, welche wir die hübsche Gestalt genannt haben, von allen Männern ziemlich gleichförmig beurtheilt werde, und dass darüber die Meinungen nicht so verschieden sind, wie man wohl gemeiniglich dafür hält. Die Cirkassischen und Georgischen Mädchen sind von allen Europäern, die durch ihre Länder reisen, jederzeit für überaus hübsch gehalten worden. Die Türken, die Araber, die Perser müssen wohl mit diesem Geschmacke sehr einstimmig seyn, weil sie sehr begierig sind, ihre Völkerschaft durch so feines Blut zu verschönern, und man merkt auch an, dass der Persischen Race dieses wirklich gelungen ist. Die Kaufleute von Indostan ermangeln gleichfalls nicht, von einem boshaften Handel mit so schönen Geschöpfen grossen Vortheil zu ziehen, indem sie solche den leckerhaften Reichen ihres Landes zuführen, und man sieht, dass, so sehr auch der Eigensinn des Geschmacks in diesen verschiedenen Weltgegenden abweichend

seyn mag, dennoch dasjenige, was einmal in einer derselben als vorzüglich hübsch erkannt wird, in allen übrigen auch dafür gehalten werde. Wo aber sich in das Urtheil über die feine Gestalt dasjenige einmengt, was in den Zügen moralisch ist, so ist der Geschmack bei verschiedenen Mannspersonen jederzeit sehr verschieden, sowohl nachdem ihr sittliches Gefühl selbst unterschieden ist, als auch nach der verschiedenen Bedeutung, die der Ausdruck des Gesichts in eines Jeden Wahne haben mag. Man findet, dass diejenigen Bildungen, die beim ersten Anblicke nicht sonderliche Wirkung thun, weil sie nicht auf eine entschiedene Art hübsch sind, gemeiniglich, sobald sie bei näherer Bekanntschaft zu gefallen anfangen, auch weit mehr einnehmen und sich beständig zu verschönern scheinen; dagegen das hübsche Ansehen, das sich auf einmal ankündigt, in der Folge mit grösserem Kaltsinn wahrgenommen wird, welches vermuthlich daher kommt, dass moralische Reize, wo sie sichtbar werden, mehr fesseln, ingleichen weil sie sich nur bei Gelegenheit sittlicher Empfindungen in Wirksamkeit setzen und sich gleichsam entdecken lassen, jede Entdeckung eines neuen Reizes aber immer noch mehr derselben vermuthen lässt; anstatt dass alle Annehmlichkeiten, die sich gar nicht verhehlen, nachdem sie gleich anfangs ihre ganze Wirkung ausgeübt haben, in der Folge nichts weiter thun können, als den verliebten Vorwitz abzukühlen und ihn allmälig zur Gleichgültigkeit zu bringen.

Unter diesen Beobachtungen bietet sich ganz natürlich folgende Anmerkung dar. Das ganz einfältige und grobe Gefühl in den Geschlechterneigungen führt zwar sehr gerade zum grossen Zwecke der Natur, und indem es ihre Forderungen erfüllt, ist es geschickt, die Person selbst ohne Umschweife glücklich zu machen, allein um der grossen Allgemeinheit willen artet es leichtlich in Ausschweifung und Liederlichkeit aus. An der andern Seite dient ein sehr verfeinerter Geschmack zwar dazu, einer ungestümen Neigung die Wildheit zu benehmen, und, indem sie solche nur auf sehr wenig Gegenstände einschränkt, sie sittsam und

anständig zu machen, allein sie verfehlt gemeiniglich die grosse Endabsicht der Natur, und da sie mehr fordert oder erwartet, als diese gemeiniglich leistet, so pflegt sie die Person von so delicater Empfindung sehr selten glücklich zu machen. Die erstere Gemüthsart wird ungeschlacht, weil sie auf alle von einem Geschlechte geht, die zweite grüblerisch, indem sie eigentlich auf keinen geht, sondern nur mit einem Gegenstande beschäftigt ist, den die verliebte Neigung sich in Gedanken schafft, und mit allen edlen und schönen Eigenschaften ausziert, welche die Natur selten in einem Menschen vereinigt und noch seltener demjenigen zuführt, der sie schätzen kann und der vielleicht eines solchen Besitzes würdig seyn würde. Daher entspringt der Aufschub und endlich die völlige Entsagung auf die eheliche Verbindung, oder, welches vielleicht eben so schlimm ist, eine grämische Reue nach einer getroffenen Wahl, welche die grossen Erwartungen nicht erfüllt, die man sich gemacht hatte; denn nicht selten findet der Äsopische Hahn eine Perle, welchem ein gemeines Gerstenkorn besser würde geziemt haben.

Wir können hierbei überhaupt bemerken, dass, so reizend auch die Eindrücke des zärtlichen Gefühls seyn mögen, man doch Ursache habe, in der Verfeinerung desselben behutsam zu seyn, wo ferne wir uns nicht durch übergrosse Reizbarkeit nur viel Unmuth und eine Quelle von Übeln erklügeln wollen. Ich möchte edleren Seelen wohl vorschlagen, das Gefühl, in Ansehung der Eigenschaften, die ihnen selbst zukommen, oder der Handlungen, die sie selber thun, so sehr zu verfeinern, als sie können, dagegen in Ansehung dessen, was sie geniessen, oder von Andern erwarten, den Geschmack in seiner Einfalt zu erhalten; wenn ich nur einsähe, wie dieses zu leisten möglich sey. In dem Falle aber, dass es anginge, würden sie Andere glücklich machen und auch selbst glücklich seyn. Es ist niemals aus den Augen zu lassen, dass, in welcher Art es auch sey, man keine sehr hohen Ansprüche auf die Glückseligkeiten des Lebens und die Vollkommenheit der

Menschen machen müsse, denn derjenige, welcher jederzeit nur etwas Mittelmässiges erwartet, hat den Vortheil, dass der Erfolg selten seine Hoffnung widerlegt, dagegen bisweilen ihn auch wohl unvermuthete Vollkommenheiten überraschen.

Allen diesen Reizen droht endlich das Alter, der grosse Verwüster der Schönheit, und es müssen, wenn es nach der natürlichen Ordnung gehen soll, allmälig die erhabenen und edlen Eigenschaften die Stelle der schönen einnehmen, um eine Person, so wie sie nachlässt, liebenswürdig zu seyn, immer einer grösseren Achtung werth zu machen. Meiner Meinung nach sollte in der schönen Einfalt, die durch ein verfeinertes Gefühl an Allem, was reizend und edel ist, erhoben worden, die ganze Vollkommenheit des schönen Geschlechts in der Blüthe der Jahre bestehen. Allmälig, so wie die Ansprüche auf Reizungen nachlassen, könnte das Lesen der Bücher und die Erweiterung der Einsicht unvermerkt die erledigte Stelle der Grazien durch die Musen ersetzen, und der Ehemann sollte der erste Lehrmeister seyn. Gleichwohl, wenn selbst die, allen Frauenzimmern so schreckliche, Epoche des Altwerdens herankommt, so gehört es doch auch alsdann noch immer zum schönen Geschlecht, und es verunziert sich selbst, wenn es in einer Art von Verzweiflung, diesen Charakter länger zu erhalten, sich einer mürrischen und grämischen Laune überlässt.

Eine bejahrte Person, welche mit einem sittsamen und freundlichen Wesen der Gesellschaft beiwohnt, auf eine muntere und vernünftige Art gesprächig ist, die Vergnügen der Jugend, daran sie selbst nicht Antheil nimmt, mit Anstand begünstigt, und, indem sie für Alles sorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr vorgeht, verräth, ist noch immer eine feinere Person, als ein Mann in gleichem Alter, und vielleicht noch liebenswürdiger als ein Mädchen, wiewohl in einem anderen Verstande. Zwar möchte die Platonische Liebe wohl etwas zu mystisch seyn, welche ein alter Philosoph vor-

gab, wenn er von dem Gegenstande seiner Neigung sagte: die Grazien residiren in ihren Runzeln, und meine Seele scheint auf meinen Lippen zu schweben, wenn ich ihren welken Mund küsse; allein dergleichen Ansprüche müssen alsdann auch aufgegeben werden. Ein alter Mann, der verliebt thut, ist ein Geck, und die ähnlichen Anmaassungen des andern Geschlechts sind alsdann ekelhaft. An der Natur liegt es niemals, wenn wir nicht mit einem guten Anstande erscheinen, sondern daran, dass man sie verkehren will.

Damit ich meinen Text nicht aus den Augen verliere, so will ich noch einige Betrachtungen über den Einfluss anstellen, den ein Geschlecht auf das andere haben kann, dessen Gefühl zu verschönern oder zu veredlen. Das Frauenzimmer hat ein vorzügliches Gefühl für das Schöne, so ferne es ihnen selbst zukommt, aber für das Edle, in so weit es am männlichen Geschlechte angetroffen wird. Der Mann dagegen hat ein entschiedenes Gefühl für des Edle, was zu seinen Eigenschaften gehört, für das Schöne aber, in so ferne es an dem Frauenzimmer anzutreffen ist. Daraus muss folgen, dass die Zwecke der Natur darauf gehen, den Mann durch die Geschlechterneigung noch mehr zu veredlen und das Frauenzimmer durch eben dieselbe noch mehr zu verschönern. Ein Frauenzimmer ist darüber wenig verlegen, dass sie gewisse hohe Einsichten nicht besitzt, dass sie furchtsam und zu wichtigen Geschäften nicht auferlegt ist etc. etc., sie ist schön und nimmt ein, und das ist genug. Dagegen fordert sie alle diese Eigenschaften am Manne, und die Erhabenheit ihrer Seele zeigt sich nur darin, dass sie diese edlen Eigenschaften zu schätzen weiss, so ferne sie bei ihm anzutreffen sind. Wie würde es sonst wohl möglich seyn, dass so viel männliche Fratzengesichter, ob sie gleich Verdienste besitzen mögen, so artige und feine Frauen bekommen könnten! Dagegen ist der Mann viel delicater in Ansehung der schönen Reize des Frauenzimmers. Er ist durch die feine Gestalt desselben, die muntere Naivetät und die reizende Freundlichkeit

genugsam schadlos gehalten, wegen des Mangels von Büchergelehrsamkeit und wegen anderer Mängel, die er durch seine eigenen Talente ersetzen muss. Eitelkeit und Moden können wohl diesen natürlichen Trieben eine falsche Richtung geben und aus mancher Mannsperson einen süssen Herren, aus dem Frauenzimmer aber eine Pedantin oder Amazone machen, allein die Natur sucht doch jederzeit zu ihrer Ordnung zurückzuführen. Man kann daraus urtheilen, welche mächtige Einflüsse die Geschlechterneigung vornämlich auf das männliche Geschlecht haben könnte, um es zu veredlen, wenn, anstatt vieler trockenen Unterweisungen, das moralische Gefühl des Frauenzimmers zeitig entwickelt würde, um dasjenige gehörig zu empfinden, was zu der Würde und den erhabenen Eigenschaften des anderen Geschlechts gehört, und dadurch vorbereitet würde, den läppischen Zieraffen mit Verachtung anzusehen, und sich keinen andern Eigenschaften als den Verdiensten zu ergeben. Es ist auch gewiss, dass die Gewalt ihrer Reize dadurch überhaupt gewinnen würde; denn es zeigt sich, dass die Bezauberung derselben mehrentheils nur auf edlere Seelen wirke, die anderen sind nicht fein genug, sie zu empfinden. Eben so sagte der Dichter Simonides, als man ihm rieth, vor den Thessaliern seine schönen Gesänge hören zu lassen: diese Kerle sind zu dumm dazu, als dass sie von einem solchen Manne, wie ich bin, könnten betrogen werden. Man hat es sonst schon als eine Wirkung des Umganges mit dem schönen Geschlecht angesehen, dass die männlichen Sitten sanfter, ihr Betragen artiger und geschliffener und ihr Anstand zierlicher geworden; allein dieses ist nur ein Vortheil in der Nebensache*. Es liegt am meisten daran, dass der Mann als Mann vollkommner werde und die Frau als ein Weib,

* Dieser Vortheil selbst wird gar sehr gemindert durch die Beobachtung, welche man gemacht haben will, dass diejenigen Mannspersonen, welche zu früh und zu häufig in solchen Gesellschaften eingeflochten sind, denen das Frauenzimmer den Ton giebt, gemeiniglich etwas läppisch werden,

d. i. dass die Triebfedern der Geschlechterneigung dem Winke der Natur gemäss wirken, den Einen noch mehr zu veredlen und die Eigenschaften der Anderen zu verschönern. Wenn Alles aufs Äusserste kommt, so wird der Mann, dreist auf seine Verdienste, sagen können: wenn Ihr mich gleich nicht liebt, so will ich Euch zwingen, mich hochzuachten; und das Frauenzimmer, sicher der Macht ihrer Reize, wird antworten: wenn Ihr uns gleich nicht innerlich hochschätzet, so zwingen wir Euch doch, uns zu lieben. In Ermangelung solcher Grundsätze sieht man Männer Weiblichkeiten annehmen, um zu gefallen, und Frauenzimmer bisweilen (wiewohl viel seltner) einen männlichen Anstand künsteln, um Hochachtung einzuflössen; was man aber wider den Dank der Natur macht, das macht man jederzeit sehr schlecht.

In dem ehelichen Leben soll das vereinigte Paar gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen, welche durch den Verstand des Mannes und den Geschmack der Frau belebt und regiert wird. Denn nicht allein, dass man Jenem mehr auf Erfahrung gegründete Einsicht, Dieser aber mehr Feinheit und Richtigkeit in der Empfindung zutrauen kann, so ist eine Gemüthsart, je erhabener sie ist, auch um desto geneigter, die grösste Absicht der Bemühungen in der Zufriedenheit eines geliebten Gegenstandes zu setzen, und anderer Seits, je schöner sie ist, desto mehr sucht sie durch Gefälligkeit diese Bemühung zu erwiedern. Es ist also in einem solchen Verhältnisse ein Vorzugsstreit läppisch, und, wo er sich ereignet, das sicherste Merkmal eines plumpen oder ungleich gepaarten Geschmackes. Wenn es dahin kommt, dass die Rede vom Rechte des Befehlshabers ist, so ist die Sache schon äusserst verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung errichtet ist, da ist sie schon halb zerris-

und im männlichen Umgange langweilig oder auch verächtlich sind, weil sie den Geschmack an einer Unterhaltung verloren haben, die zwar munter, aber doch auch von wirklichem Gehalt, zwar scherzhaft, aber auch durch ernsthafte Gespräche nützlich seyn muss.

sen, so bald sich das Sollen anfängt hören zu lassen. Die Anmaassung des Frauenzimmers in diesem harten Tone ist äusserst hässlich, und des Mannes im höchsten Grade unedel und verächtlich. Indessen bringt es die weise Ordnung der Dinge so mit sich: dass alle diese Feinigkeiten und Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke haben, in der Folge aber durch Gemeinschaft und häusliche Angelegenheit allmälig stumpfer werden und dann in vertrauliche Liebe ausarten, wo endlich die grosse Kunst darin besteht, noch genugsame Reste von jenen zu erhalten, damit Gleichgültigkeit und Überdruss nicht den ganzen Werth des Vergnügens aufheben, um dessentwillen es einzig und allein verlohnt hat, eine solche Verbindung einzugehen.

Vierter Abschnitt.

Von den Nationalcharakteren*, in so ferne sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen.

Unter den Völkerschaften unseres Welttheils sind meiner Meinung nach die Italiäner und Franzosen diejenigen, welche im Gefühl des Schönen, die Deutschen aber, Engländer und Spanier, die durch das Gefühl des Erhabenen sich unter allen übrigen am meisten ausnehmen. Holland kann für dasjenige Land gehalten werden, wo dieser feinere Geschmack ziemlich unmerklich wird. Das Schöne selbst ist entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend. Das erstere hat etwas von dem Erhabenen an sich, und das Gemüth in diesem Gefühl ist tiefsinnig und entzückt, in dem Gefühl der zweiten Art aber lächelnd und fröhlich. Den Italiänern scheint die

* Meine Absicht ist gar nicht, die Charaktere der Völkerschaften ausführlich zu schildern, sondern ich entwerfe nur einige Züge, die das Gefühl des Erhabenen und Schönen an ihnen ausdrücken. Man kann leicht erachten, dass an dergleichen Zeichnung nur eine leidliche Richtigkeit könne verlangt werden, dass die Urbilder davon nur in dem grossen Haufen derjenigen, die auf ein feineres Gefühl Anspruch machen, hervorstechen, und dass es keiner Nation an Gemüthsarten fehle, welche die vortrefflichsten Eigenschaften von dieser Art vereinbaren. Um deswillen kann der Tadel, der gelegentlich auf ein Volk fallen möchte, Keinen beleidigen, wie er denn von solcher Natur ist, dass ein Jeglicher ihn wie einen Ball auf seinen Nachbar schlagen kann. Ob diese Nationalunterschiede zufällig seyen und von den Zeitläuften und der Regierungsart abhängen, oder mit einer gewissen Nothwendigkeit an das Klima gebunden seyen, das untersuche ich hier nicht.

erstere, den Franzosen die zweite Art des schönen Gefühls vorzüglich angemessen zu seyn. In dem Nationalcharakter, der den Ausdruck des Erhabenen an sich hat, ist dieses entweder das von der schreckhaftern Art, das sich ein wenig zum Abenteuerlichen neigt, oder es ist ein Gefühl für das Edle, oder für das Prächtige. Ich glaube Gründe zu haben, das Gefühl der ersteren Art dem Spanier, der zweiten dem Engländer, und der dritten dem Deutschen beilegen zu können. Das Gefühl fürs Prächtige ist seiner Natur nach nicht Original, so wie die übrigen Arten des Geschmacks, und obgleich ein Nachahmungsgeist mit jedem andern Gefühl kann verbunden seyn, so ist er doch dem für das Schimmernderhabene mehr eigen, denn es ist dieses eigentlich ein gemischtes Gefühl, aus dem des Schönen und des Edlen, wo jedes für sich betrachtet kälter ist, und daher das Gemüth frei genug ist, bei der Verknüpfung desselben auf Beispiele zu merken und auch deren Antrieb vonnöthen hat. Der Deutsche wird demnach weniger Gefühl in Ansehung des Schönen haben als der Franzose, und weniger von demjenigen, was auf das Erhabene geht, als der Engländer, aber in den Fällen, wo beides verbunden erscheinen soll, wird es seinem Gefühl mehr gemäss seyn, wie er denn auch die Fehler glücklich vermeiden wird, in die eine ausschweifende Stärke einer jeden dieser Arten des Gefühls allein gerathen könnte.

Ich berühre nur flüchtig die Künste und die Wissenschaften, deren Wahl den Geschmack der Nationen bestätigen kann, welchen wir ihnen beigemessen haben. Das Italiänische Genie hat sich vornämlich in der Tonkunst, der Malerei, Bildhauerkunst und der Architektur hervorgethan. Alle diese schönen Künste finden einen gleich feinen Geschmack in Frankreich für sich, obgleich die Schönheit derselben hier weniger rührend ist. Der Geschmack in Ansehung der dichterischen oder rednerischen Vollkommenheit fällt in Frankreich mehr in das Schöne, in England mehr in das Erhabene. Die feinen Scherze, das Lustspiel, die lachende Satyre, das verliebte Tändeln

und die leicht und natürlich fliessende Schreibart sind dort original. In England dagegen Gedanken von tiefsinnigem Inhalt, das Trauerspiel, das epische Gedicht und überhaupt schweres Gold von Witze, welches unter Französischem Hammer zu dünnen Blättchen von grosser Oberfläche kann gedehnt werden. In Deutschland schimmert der Witz noch sehr durch die Folie. Ehedem war er schreiend; durch Beispiele aber und den Verstand der Nation ist er zwar reizender und edler geworden, aber jenes mit weniger Naivetät, dieses mit einem minder kühnen Schwunge, als in den erwähnten Völkerschaften. Der Geschmack der Holländischen Nation an einer peinlichen Ordnung und einer Zierlichkeit, die in Bekümmerniss und Verlegenheit setzt, lässt auch wenig Gefühl in Ansehung der ungekünstelten und freien Bewegungen des Genies vermuthen, dessen Schönheit durch die ängstliche Verhütung der Fehler nur würde entstellt werden. Nichts kann allen Künsten und Wissenschaften mehr entgegen seyn als ein abenteuerlicher Geschmack, weil dieser die Natur verdreht, welche das Urbild alles Schönen und Edlen ist. Daher hat die Spanische Nation auch wenig Gefühl für die schönen Künste und Wissenschaften an sich gezeigt.

Die Gemüthscharaktere der Völkerschaften sind am Kenntlichsten bei demjenigen, was an ihnen moralisch ist; um deswillen wollen wir noch das verschiedene Gefühl derselben in Ansehung des Erhabenen und Schönen aus diesem Gesichtspuncte in Erwägung ziehen *.

Der Spanier ist ernsthaft, verschwiegen und wahrhaft. Es giebt wenig redlichere Kaufleute in der Welt als die Spanischen. Er hat eine stolze Seele und mehr Gefühl

* Es ist kaum nöthig, dass ich hier meine vorige Entschuldigung wiederhole. In jedem Volke enthält der feinste Theil rühmliche Charaktere von aller Art, und wen ein oder der andere Tadel treffen sollte, der wird, wenn er fein genug ist, seinen Vortheil verstehen, der darauf ankommt, dass er jeden Andern seinem Schicksale überlässt, sich selbst aber ausnimmt.

für grosse als für schöne Handlungen. Da in seiner Mischung wenig von dem gütigen und sanften Wohlwollen anzutreffen ist, so ist er öfters hart und auch wohl grausam. Das Auto da Fe erhält sich nicht sowohl durch den Aberglauben, als durch die abenteuerliche Neigung der Nation, welche durch einen ehrwürdig-schrecklichen Aufzug gerührt wird, worin es den mit Teufelsgestalten bemalten San Benito den Flammen, die eine wüthende Andacht entzündet hat, überliefern sieht. Man kann nicht sagen, der Spanier sey hochmüthiger oder verliebter als Jemand aus einem andern Volke, allein er ist beides auf eine abenteuerliche Art, die seltsam und ungewöhnlich ist. Den Pflug stehen lassen und mit einem langen Degen und Mantel so lange auf dem Ackerfelde spazieren, bis der vorüber reisende Fremde vorbei ist, oder in einem Stiergefechte, wo die Schönen des Landes einmal unverschleiert gesehen werden, seine Beherrscherin durch einen besonderen Gruss ankündigen und dann ihr zu Ehren sich in einen gefährlichen Kampf mit einem wilden Thiere wagen, sind ungewöhnliche und seltsame Handlungen, die von dem Natürlichen weit abweichen.

Der Italiäner scheint ein gemischtes Gefühl zu haben, von dem eines Spaniers und dem eines Franzosen; mehr Gefühl für das Schöne als der Erstere und mehr für das Erhabene als der Letztere. Auf diese Art können, wie ich meine, die übrigen Züge seines moralischen Charakters erklärt werden.

Der Franzose hat ein herrschendes Gefühl für das moralisch Schöne. Er ist artig, höflich und gefällig. Er wird sehr geschwind vertraulich, ist scherzhaft und frei im Umgange, und der Ausdruck, ein Mann oder eine Dame von gutem Tone, hat nur eine verständliche Bedeutung für den, der das artige Gefühl eines Franzosen erworben hat. Selbst seine erhabenen Empfindungen, deren er nicht wenige hat, sind dem Gefühle des Schönen untergeordnet und bekommen nur ihre Stärke durch die Zusammenstimmung mit dem letzteren. Er ist sehr gern

witzig und wird einem Einfalle ohne Bedenken etwas von der Wahrheit aufopfern. Dagegen, wo man nicht witzig seyn kann *, zeigt er eben sowohl gründliche Einsicht, als Jemand aus irgend einem andern Volke, z. E. in der Mathematik und in den übrigen trockenen oder tiefsinnigen Künsten und Wissenschaften. Ein Bon Mot hat bei ihm nicht den flüchtigen Werth als anderwärts, es wird begierig verbreitet und in Büchern aufbehalten, wie die wichtigste Begebenheit. Er ist ein ruhiger Bürger und rächt sich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satyren oder durch Parlaments-Remonstrationen, welche, nachdem sie ihrer Absicht gemäss den Vätern des Volks ein schönes patriotisches Ansehen gegeben haben, nichts weiter thun, als dass sie durch eine rühmliche Verweisung gekrönt und in sinnreichen Lobgedichten besungen werden. Der Gegenstand, auf welchen sich die Verdienste und Nationalfähigkeiten dieses Volks am meisten beziehen, ist das Frauenzimmer **. Nicht, als wenn es hier mehr als

* In der Methaphysik, der Moral und den Lehren der Religion kann man bei den Schriften dieser Nation nicht behutsam genug seyn. Es herrscht darin gemeiniglich viel schönes Blendwerk, welches in einer kalten Untersuchung die Probe nicht hält. Der Franzose liebt das Kühne in seinen Aussprüchen; allein um zur Wahrheit zu gelangen, muss man nicht kühn, sondern behutsam seyn. In der Geschichte hat er gern Anekdoten, denen nichts weiter fehlt, als dass zu wünschen ist, dass sie nur wahr wären.

** Das Frauenzimmer giebt in Frankreich allen Gesellschaften und allem Umgange den Ton. Nun ist wohl nicht zu leugnen, dass die Gesellschaften ohne das schöne Geschlecht ziemlich schmacklos und langweilig seyen, allein wenn die Dame darin den schönen Ton angiebt, so sollte der Mann seiner Seits den edlen angeben. Widrigenfalls wird der Umgang eben so wohl langweilig, aber aus einem entgegengesetzten Grunde; weil nichts so sehr verekelt als lauter Süssigkeit. Nach dem Französischen Geschmacke heisst es: nicht, ist der Herr zu Hause, sondern ist Madam zu Hause? Madam ist vor der Toilette, Madam hat Vapeurs (eine Art schöner Grillen); kurz mit Madam und von Madam beschäftigen sich alle Unterredungen und alle Lustbarkeiten. Indessen ist das Frauenzimmer dadurch gar nicht mehr geehrt. Ein Mensch, welcher tändelt, ist jederzeit ohne Gefühl, sowohl der wahren Achtung, als auch der zärtlichen Liebe. Ich möchte wohl, um

anderwärts geliebt oder geschätzt würde, sondern weil es die beste Veranlassung giebt, die beliebtesten Talente des Witzes, der Artigkeit und der guten Manieren in ihrem Lichte zu zeigen; übrigens liebt eine eitle Person eines jeden Geschlechts jederzeit nur sich selbst; die andere ist blos ihr Spielwerk. Da es den Franzosen an edlen Eigenschaften gar nicht gebricht, nur dass diese durch die Empfindung des Schönen allein können belebt werden, so würde das schöne Geschlecht hier einen mächtigern Einfluss haben können, die edelsten Handlungen des männlichen zu erwecken und rege zu machen, als irgend sonst in der Welt, wenn man bedacht wäre, diese Richtung des Nationalgeistes ein wenig zu begünstigen. Es ist Schade, dass die Lilien nicht spinnen.

Der Fehler, woran dieser Nationalcharakter am nächsten grenzt, ist das Läppische, oder mit einem höflichern Ausdrucke das Leichtsinnige. Wichtige Dinge werden als Spässe behandelt, und Kleinigkeiten dienen zur ernsthaftesten Beschäftigung. Im Alter singt der Franzose alsdann noch lustige Lieder und ist, so viel er kann, auch galant gegen das Frauenzimmer. Bei diesen Anmerkungen habe ich grosse Gewährsmänner aus eben derselben Völkerschaft auf meiner Seite, und ziehe mich hinter einen Montesquieu und D'Alembert, um wider jeden besorglichen Unwillen sicher zu seyn.

Der Engländer ist im Anfange einer jeden Bekanntschaft kaltsinnig, und gegen einen Fremden gleichgültig. Er hat wenig Neigung zu kleinen Gefälligkeiten; dagegen wird er, sobald er ein Freund ist, zu grossen Dienstleistungen auferlegt. Er bemüht sich wenig, im Umgange

wer weiss wie viel, dasjenige nicht gesagt haben, was Rousseau so verwegen behauptet: dass ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als ein grosses Kind werde. Allein der scharfsichtige Schweizer schrieb dieses in Frankreich und vermuthlich empfand er es als ein so grosser Vertheidiger des schönen Geschlechts, mit Entrüstung, dass man demselben nicht mit mehr wirklicher Achtung daselbst begegnet.

witzig zu seyn, oder einen artigen Anstand zu zeigen, dagegen ist er verständig und gesetzt. Er ist ein schlechter Nachahmer, fragt nicht viel danach, was Andere urtheilen, und folgt lediglich seinem eigenen Geschmacke. Er ist im Verhältniss auf das Frauenzimmer nicht von Französischer Artigkeit, aber bezeigt gegen dasselbe weit mehr Achtung und treibt diese vielleicht zu weit, indem er im Ehestande seiner Frau gemeiniglich ein unumschränktes Ansehen einräumt. Er ist standhaft, bisweilen bis zur Hartnäckigkeit, kühn und entschlossen, oft bis zur Vermessenheit und handelt nach Grundsätzen gemeiniglich bis zum Eigensinne. Er wird leichtlich ein Sonderling, nicht aus Eitelkeit, sondern weil er sich wenig um Andere bekümmert, und seinem Geschmacke aus Gefälligkeit oder Nachahmung nicht leichtlich Gewalt thut. Um deswillen wird er selten so sehr geliebt als der Franzose, aber, wenn er gekannt ist, gemeiniglich mehr hochgeachtet.

Der Deutsche hat ein gemischtes Gefühl aus dem eines Engländers und dem eines Franzosen, scheint aber dem Ersteren am nächsten zu kommen und die grössere Ähnlichkeit mit dem Letzteren ist nur gekünstelt und nachgeahmt. Er hat eine glückliche Mischung in dem Gefühle sowohl des Erhabenen als des Schönen; und wenn er in dem ersteren es nicht einem Engländer, im zweiten aber dem Franzosen nicht gleich thut, so übertrifft er sie beide, in so ferne er sie verbindet. Er zeigt mehr Gefälligkeit im Umgange als der erstere, und, wenn er gleich nicht so viel angenehme Lebhaftigkeit und Witz in die Gesellschaft bringt, als der Franzose, so äussert er doch darin mehr Bescheidenheit und Verstand. Er ist, so wie in aller Art des Geschmacks, also auch in der Liebe ziemlich methodisch, und indem er das Schöne mit dem Edlen verbindet, so ist er in der Empfindung beider kalt genug, um seinen Kopf mit den Überlegungen des Anstandes, der Pracht und des Aufsehens zu beschäftigen. Daher sind Familie, Titel und Rang bei ihm sowohl im bürgerlichen Verhältnisse als in der Liebe Sachen von grosser Bedeutung. Er

fragt weit mehr als die vorigen danach: was die Leute von ihm urtheilen möchten, und wo etwas in seinem Charakter ist, das den Wunsch einer Hauptverbesserung rege machen könnte, so ist es diese Schwachheit, nach welcher er sich nicht erkühnt, Original zu seyn, ob er gleich dazu alle Talente hat, und dass er sich zu viel mit der Meinung Anderer einlässt, welches den sittlichen Eigenschaften alle Haltung nimmt, indem es sie wetterwendisch und falsch gekünstelt macht.

Der Holländer ist von einer ordentlichen und emsigen Gemüthsart, und, indem er lediglich auf das Nützliche sieht, so hat er wenig Gefühl für dasjenige, was im feineren Verstande schön oder erhaben ist. Ein grosser Mann bedeutet bei ihm eben so viel als ein reicher Mann, unter dem Freunde versteht er seinen Correspondenten, und ein Besuch ist ihm sehr langweilig, der ihm nichts einbringt. Er macht den Contrast sowohl gegen den Franzosen als den Engländer, und ist gewissermaassen ein sehr phlegmatisirter Deutsche.

Wenn wir den Versuch dieser Gedanken in irgend einem Falle anwenden, um z. E. das Gefühl der Ehre zu erwägen, so zeigen sich folgende Nationalunterschiede. Die Empfindung für die Ehre ist am Franzosen Eitelkeit, an dem Spanier Hochmuth, an dem Engländer Stolz, an dem Deutschen Hoffarth, und an dem Holländer Aufgeblasenheit. Diese Ausdrücke scheinen beim ersten Anblicke einerlei zu bedeuten, allein sie bemerken nach dem Reichthum unserer Deutschen Sprache sehr kenntliche Unterschiede. Die Eitelkeit buhlt um Beifall, ist flatterhaft und veränderlich, ihr äusseres Betragen aber ist höflich. Der Hochmüthige ist voll von fälschlich eingebildeten grossen Vorzügen und bewirbt sich nicht viel um den Beifall Anderer, seine Aufführung ist steif und hochtrabend. Der Stolz ist eigentlich nur ein grösseres Bewustseyn seines eigenen Werthes, der öfters sehr richtig seyn kann (um deswillen er auch bisweilen ein edler Stolz heisst; niemals aber kann ich Jemandem einen edlen Hoch-

muth beilegen, weil dieser jederzeit eine unrichtige und übertriebene Selbstschätzung anzeigt), das Betragen des Stolzen gegen Andere ist gleichgültig und kaltsinnig. Der Hoffärtige ist ein Stolzer, der zugleich eitel ist*. Der Beifall aber, den er bei Andern sucht, besteht in Ehrenbezeigungen. Daher schimmert er gern durch Titel, Ahnenregister und Gepränge. Der Deutsche ist vornämlich von dieser Schwachheit angesteckt. Die Wörter: Gnädig, Hochgeneigt, Hoch- und Wohlgeboren und dergleichen Bombast mehr, machen seine Sprache steif und ungewandt, und verhindern gar sehr die schöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können. Das Betragen eines Hoffärtigen in dem Umgange ist Ceremonie. Der Aufgeblasene ist ein Hochmüthiger, welcher deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in seinem Betragen äussert. In der Aufführung ist er grob. Diese elende Eigenschaft entfernt sich am weitesten vom feineren Geschmacke, weil sie offenbar dumm ist; denn das ist gewiss nicht das Mittel, dem Gefühl für Ehre ein Genüge zu leisten, dass man durch offenbare Verachtung Alles um sich zum Hasse und zur beissenden Spötterei auffordert.

In der Liebe haben der Deutsche und der Engländer einen ziemlich guten Magen, etwas fein von Empfindung, mehr aber von gesundem und derbem Geschmacke. Der Italiäner ist in diesem Puncte grüblerisch, der Spanier phantastisch, der Franzose vernascht.

Die Religion unseres Welttheils ist nicht die Sache eines eigenwilligen Geschmacks, sondern von ehrwürdigerem Ursprunge. Daher können auch nur die Ausschweifungen in derselben, und das, was darin den Menschen

* Es ist nicht nöthig, dass ein Hoffärtiger zugleich hochmüthig sey, d. i. sich eine übertriebene falsche Einbildung von seinen Vorzügen mache, sondern er kann vielleicht sich nicht höher schätzen, als er werth ist, er hat aber nur einen falschen Geschmack, diesen seinen Werth äusserlich geltend zu machen.

eigenthümlich angehört, Zeichen von den verschiedenen Nationaleigenschaften abgeben. Ich bringe diese Ausschweifungen unter folgende Hauptbegriffe: Leichtgläubigkeit (Credulität), Aberglaube (Superstition), Schwärmerei (Fanaticism) und Gleichgültigkeit (Indifferentism). Leichtgläubig ist mehrentheils der unwissende Theil einer jeden Nation, ob er gleich kein merkliches feineres Gefühl hat. Die Überredung kommt lediglich auf das Hörensagen und das scheinbare Ansehen an, ohne dass einige Art des feinern Gefühls dazu die Triebfeder enthielt. Die Beispiele ganzer Völker von dieser Art muss man in Norden suchen. Der Leichtgläubige, wenn er von abenteuerlichem Geschmack ist, wird abergläubisch. Dieser Geschmack ist sogar an sich selbst ein Grund, etwas leichter zu glauben *, und von zwei Menschen, deren der eine von diesem Gefühl angesteckt, der andere aber von kalter und gemässigter Gemüthsart ist, wird der erstere, wenn er gleich wirklich mehr Verstand hat, dennoch durch seine herrschende Neigung eher verleitet werden, etwas Unnatürliches zu glauben, als der andere, welchen nicht seine Einsicht, sondern sein gemeines und phlegmatisches Gefühl vor dieser Ausschweifung bewahrt. Der Abergläubische in der Religion stellt zwischen sich und dem höchsten Gegenstande der Verehrung gern gewisse mächtige und erstaunliche Menschen, Riesen so zu reden der Heiligkeit, denen die Natur gehorcht und deren beschwörende Stimme die eisernen Thore des Tartarus auf- oder zuschliesst, die, indem sie mit ihrem Haupte den Himmel berühren, ihren

* Man hat sonst bemerkt, dass die Engländer, als ein so kluges Volk, gleichwohl leichtlich durch eine dreiste Ankündigung einer wunderlichen und ungereimten Sache können berückt werden, sie anfänglich zu glauben; wovon man viele Beispiele hat. Allein eine kühne Gemüthsart, vorbereitet durch verschiedene Erfahrungen, in welchen manche seltsame Dinge gleichwohl wahr befunden worden, bricht geschwinde durch die kleinen Bedenklichkeiten, von denen ein schwacher und misstrauischer Kopf bald aufgehalten wird, und so ohne sein Verdienst bisweilen vor dem Irrthum verwahrt wird.

Fuss noch auf der niedern Erde stehen haben. Die Unterweisung der gesunden Vernunft wird demnach in Spanien grosse Hindernisse zu überwinden haben, nicht darum, weil sie die Unwissenheit daselbst zu vertreiben hat, sondern weil ein seltsamer Geschmack ihr entgegensteht, welchem das Natürliche gemein ist, und der niemals glaubt in einer erhabenen Empfindung zu seyn, wenn sein Gegenstand nicht abenteuerlich ist. Die Schwärmerei ist so zu sagen eine andächtige Vermessenheit und wird durch einen gewissen Stolz und ein gar zu grosses Zutrauen zu sich selbst veranlasst, um den himmlischen Naturen näher zu treten und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung zu erheben. Der Schwärmer redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom beschaulichen Leben, indessen dass der Abergläubische vor den Bildern grosser wunderthätiger Heiligen Gelübde thut und sein Zutrauen auf die eingebildeten und unnachahmlichen Vorzüge anderer Personen von seiner eigenen Natur setzt. Selbst die Ausschweifungen führen, wie wir oben bemerkt haben, Zeichen des Nationalgefühls bei sich, und so ist der Fanaticismus*, wenigstens in den vorigen Zeiten, am meisten in Deutschland und England anzutreffen gewesen, und ist gleichsam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieser Völker gehört, und überhaupt bei Weitem nicht so schädlich, als die abergläubische Neigung, wenn sie gleich im Anfange ungestüm ist, weil die Erhitzung eines schwärmerischen Geistes allmälig verkühlt und seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mässigung gelangen muss, anstatt dass der Aberglaube sich in einer

* Der Fanaticism muss vom Enthusiasmus jederzeit unterschieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und ausserordentliche Gemeinschaft mit einer höheren Natur zu fühlen, dieser bedeutet den Zustand des Gemüths, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es sey nun durch die Maxime der patriotischen Tugend, oder der Freundschaft, oder der Religion, ohne dass hierbei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinschaft etwas zu schaffen hat.

ruhigen und leidenden Gemüthsbeschaffenheit unvermerkt tiefer einwurzelt, und dem gefesselten Menschen das Zutrauen gänzlich benimmt, sich von einem schädlichen Wahne jemals zu befreien. Endlich ist ein Eiteler und Leichtsinniger jederzeit ohne stärkeres Gefühl für das Erhabene, und seine Religion ist ohne Rührung, mehrentheils nur eine Sache der Mode, welche er mit aller Artigkeit begeht und kalt bleibt. Dieses ist der praktische Indifferentismus, zu welchem der Französische Nationalgeist am meisten geneigt zu seyn scheint, wovon bis zur frevelhaften Spötterei nur ein Schritt ist, und der im Grunde, wenn auf den inneren Werth gesehen wird, von einer gänzlichen Absagung wenig voraus hat.

Gehen wir mit einem flüchtigen Blicke noch die anderen Welttheile durch, so treffen wir den Araber als den edelsten Menschen im Oriente an, doch von einem Gefühl, welches sehr in das Abenteuerliche ausartet. Er ist gastfrei, grossmüthig und wahrhaft; allein seine Erzählung und Geschichte und überhaupt seine Empfindung ist jederzeit mit etwas Wunderbarem durchflochten. Seine erhitzte Einbildungskraft stellt ihm die Sachen in unnatürlichen und verzogenen Bildern dar, und selbst die Ausbreitung seiner Religion war ein grosses Abenteuer. Wenn die Araber gleichsam die Spanier des Orients sind, so sind die Perser die Franzosen von Asien. Sie sind gute Dichter, höflich und von ziemlich feinem Geschmacke. Sie sind nicht so strenge Befolger des Islam und erlauben ihrer zur Lustigkeit aufgelegten Gemüthsart eine ziemlich milde Auslegung des Koran. Die Japoneser könnten gleichsam als die Engländer dieses Welttheils angesehen werden, aber kaum in einer andern Eigenschaft, als ihrer Standhaftigkeit, die bis zur äussersten Halsstarrigkeit ausartet, ihrer Tapferkeit und Verachtung des Todes. Ubrigens zeigen sie wenig Merkmale eines feineren Gefühls an sich. Die Indianer haben einen herrschenden Geschmack von Fratzen, von derjenigen Art, die ins Abenteuerliche einschlägt. Ihre Religion besteht aus Fratzen. Götzenbilder

von ungeheurer Gestalt, der unschätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanuman, die unnatürlichen Büssungen der Fakirs (heidnischer Bettelmönche) u. s. w. sind in diesem Geschmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demselben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, ist ein scheussliches Abenteuer. Welche läppische Fratzen enthalten nicht die weitschichtigen und ausstudirten Complimente der Chinesen; selbst ihre Gemälde sind fratzenhaft und stellen wunderliche und unnatürliche Gestalten vor, dergleichen nirgend in der Welt anzutreffen sind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum weil sie von uraltem Gebrauch sind*, und keine Völkerschaft in der Welt hat deren mehr als diese.

Die Neger von Africa haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr Hume fordert Jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: dass unter den Hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Grosses vorgestellt habe, obgleich unter den Weissen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel emporschwingen, und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so gross in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu seyn. Die unter ihnen weit ausgebreitete Religion der Fetische ist vielleicht eine Art von Götzendienst, welcher so tief ins Läppische sinkt, als es

* Man begeht noch in Peking die Ceremonie, bei einer Sonnen- und Mondfinsterniss durch grosses Geräusch den Drachen zu verjagen, der diese Himmelskörper verschlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den ältesten Zeiten der Unwissenheit bei, ob man gleich jetzt besser belehrt ist.

nur immer von der menschlichen Natur möglich zu seyn scheint. Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muschel, oder jede andere gemeine Sache, sobald sie durch einige Worte eingeweiht worden, ist ein Gegenstand der Verehrung und der Anrufung in Eidschwüren. Die Schwarzen sind sehr eitel, aber auf Negerart, und so plauderhaft, dass sie mit Prügeln müssen auseinander gejagt werden.

Unter allen Wilden ist keine Völkerschaft, welche einen so erhabenen Gemüthscharakter an sich zeigte, als die von Nordamerica. Sie haben ein starkes Gefühl für Ehre, und, indem sie, um sie zu erjagen, wilde Abenteuer hunderte von Meilen weit aufsuchen, so sind sie noch äusserst aufmerksam, den mindesten Abbruch derselben zu verhüten, wenn ihr eben so harter Feind, nachdem er sie ergriffen hat, durch grausame Qualen feige Seufzer von ihnen zu erzwingen sucht. Der Canadische Wilde ist übrigens wahrhaft und redlich. Die Freundschaft, die er errichtet, ist eben so abenteuerlich als enthusiastisch, als was jemals aus den ältesten und fabelhaften Zeiten davon gemeldet worden. Er ist äusserst stolz, empfindet den ganzen Werth der Freiheit und erduldet selbst in der Erziehung keine Begegnung, welche ihn eine niedrige Unterwerfung empfinden liesse. Lykurgus hat wahrscheinlicher Weise eben dergleichen Wilden Gesetze gegeben, und wenn ein Gesetzgeber unter den sechs Nationen aufstünde, so würde man eine Spartanische Republik sich in der neuen Welt erheben sehen; wie denn die Unternehmung der Argonauten von den Kriegeszügen dieser Indianer wenig unterschieden ist, und Jason vor dem Attakakullakulla nichts als die Ehre eines Griechischen Namens voraus hat. Alle diese Wilde haben wenig Gefühl für das Schöne im moralischen Verstande, und die grossmüthige Vergebung einer Beleidigung, die zugleich edel und schön ist, ist als Tugend unter den Wilden völlig unbekannt, sondern wird wie eine elende Feigheit verachtet. Tapferkeit ist das grösseste Verdienst des Wilden, und Rache seine süsseste Wollust. Die übrigen Eingebornen dieses Welttheils zeigen

wenig Spuren eines Gemüthscharakters, welcher zu feineren Empfindungen auferlegt wäre, und eine ausserordentliche Fühllosigkeit macht das Merkmal dieser Menschengattungen aus.

Betrachten wir das Geschlechterverhältniss in diesen Welttheilen, so finden wir, dass der Europäer einzig und allein das Geheimniss gefunden hat, den sinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit so viel Blumen zu schmücken und mit so viel Moralischem zu durchflechten, dass er die Annehmlichkeiten desselben nicht allein überaus erhöht, sondern auch sehr anständig gemacht hat. Der Bewohner des Orients ist in diesem Puncte von sehr falschem Geschmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem sittlich Schönen, das mit diesem Triebe kann verbunden werden, so büsst er auch sogar den Werth des sinnlichen Vergnügens ein, und sein Harem ist ihm eine beständige Quelle von Unruhe. Er geräth auf allerlei verliebte Fratzen, worunter das eingebildete Kleinod eins der vornehmsten ist, dessen er sich vor Allem zu versichern sucht, dessen ganzer Werth nur darin besteht, dass man es zerbricht, und von welchem man überhaupt in unserm Welttheile viel hämischen Zweifel hegt, und zu dessen Erhaltung er sich sehr unbilliger und öfters ekelhafter Mittel bedient. Daher ist eine Frauensperson daselbst jederzeit im Gefängnisse, sie mag nun ein Mädchen seyn, oder einen barbarischen, untüchtigen und jederzeit argwöhnischen Mann haben. In den Ländern der Schwarzen, was kann man da Besseres erwarten, als was durchgängig daselbst angetroffen wird, nämlich das weibliche Geschlecht in der tiefsten Sklaverei? Ein Verzagter ist allemal ein strenger Herr über den Schwächeren, so wie auch bei uns derjenige Mann jederzeit ein Tyrann in der Küche ist, welcher ausser seinem Hause sich kaum erkühnt, Jemandem unter die Augen zu treten. Der Pater Labat meldet zwar, dass ein Negerzimmermann, dem er das hochmüthige Verfahren gegen seine Weiber vorgeworfen, geantwortet habe: Ihr Weissen seyd rechte Narren, denn zuerst räumt Ihr

Euren Weibern so viel ein, und hernach klagt Ihr, wenn sie Euch den Kopf toll machen. Es ist auch, als wenn hierin so Etwas wäre, was vielleicht verdiente, in Uberlegung gezogen zu werden, allein kurz um, dieser Kerl war vom Kopf bis auf die Füsse ganz schwarz, ein deutlicher Beweis, dass das, was er sagte, dumm war. Unter allen Wilden sind keine, bei denen das weibliche Geschlecht in grösserem wirklichem Ansehen stünde, als die von Canada. Vielleicht übertreffen sie darin sogar unsern gesitteten Welttheil. Nicht als wenn man den Frauen daselbst demüthige Aufwartungen machte; das sind nur Complimente. Nein, sie haben wirklich zu befehlen. Sie versammeln sich und berathschlagen über die wichtigsten Anordnungen der Nation, über Krieg und Frieden. Sie schicken darauf ihre Abgeordneten an den männlichen Rath, und gemeiniglich ist ihre Stimme diejenige, welche entscheidet. Aber sie erkaufen diesen Vorzug theuer genug. Sie haben alle häuslichen Angelegenheiten auf dem Halse, und nehmen an allen Beschwerlichkeiten der Männer mit Antheil.

Wenn wir zuletzt noch einige Blicke auf die Geschichte werfen, so sehen wir den Geschmack der Menschen wie einen Proteus stets wandelbare Gestalten annehmen. Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines ächten Gefühls für das Schöne sowohl, als das Erhabene, in der Dichtkunst, der Bildhauerkunst, der Architektur, der Gesetzgebung und selbst in den Sitten. Die Regierung der Römischen Kaiser veränderte die edle sowohl, als die schöne Einfalt in das Prächtige und dann in den falschen Schimmer, wovon uns noch die Überbleibsel ihrer Beredtsamkeit, Dichtkunst und selbst die Geschichte ihrer Sitten belehren können. Allmälig erlosch auch dieser Rest des feinern Geschmacks mit dem gänzlichen Verfall des Staates. Die Barbaren, nachdem sie ihrerseits ihre Macht befestigten, führten einen gewissen verkehrten Geschmack ein, den man den Gothischen nennt, und der auf Fratzen auslief. Man sahe nicht allein Fratzen in der Bau-

kunst, sondern auch in den Wissenschaften und den übrigen Gebräuchen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falsche Kunst geführt ward, nahm eher eine jede andere unnatürliche Gestalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Übertriebenen, oder beim Läppischen. Der höchste Schwung, den das menschliche Genie nahm, um zu dem Erhabenen aufzusteigen, bestand in Abenteuern. Man sahe geistliche und weltliche Abenteurer, und oftmals eine widrige und ungeheure Bastardart von beiden. Mönche, mit dem Messbuche in einer und der Kriegsfahne in der andern Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgten, um in andere Himmelsgegenden und in einem heiligeren Boden ihre Gebeine verscharren zu lassen, eingeweihte Krieger, durch feierliche Gelübde zu Gewaltthätigkeit und Missethaten geheiligt, in der Folge eine seltsame Art von heroischen Phantasten, welche sich Ritter nannten und Abenteuer aufsuchten, Turniere, Zweikämpfe und romanische * Handlungen. Während dieser Zeit ward die Religion zusammt den Wissenschaften und Sitten durch elende Fratzen entstellt, und man bemerkt, dass der Geschmack nicht leichtlich auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem Übrigen, was zum feineren Gefühl gehört, deutliche Zeichen seiner Verderbniss darzulegen. Die Klostergelübde machten aus einem grossen Theil nutzbarer Menschen zahlreiche Gesellschaften emsiger Müssiggänger, deren grüblerische Lebensart sie geschickt machte, tausend Schulfratzen auszuhecken, welche von da in grössere Welt ausgingen und ihre Art verbreiteten. Endlich, nachdem das menschliche Genie von einer fast gänzlichen Zerstörung sich durch eine Art von Palingenesie glücklich wiederum erhoben hat, so sehen wir in unsern Tagen den richtigen Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften, als in Ansehung des Sittlichen aufblühen, und es ist nichts mehr zu wünschen, als dass der

* Wie oben, für romanhaft. R.

falsche Schimmer, der so leichtlich täuscht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne, vornämlich aber, dass das noch unentdeckte Geheimniss der Erziehung dem alten Wahne entrissen werde, um das sittliche Gefühl frühzeitig in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinheit blos auf das flüchtige und müssige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was ausser uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geschmack zu beurtheilen.

Bayerische Staats-Bibliothek München

INHALTSANZEIGE.

Seite.

Kritik der Urtheilskraft.

Vorrede 3

Einleitung 8

I. Von der Eintheilung der Philosophie 8

II. Vom Gebiete der Philosophie überhaupt . . 11

III. Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen 14

IV. Von der Urtheilskraft, als einem *a priori* gesetzgebenden Vermögen 17

V. Das Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urtheilskraft 19

VI. Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmässigkeit der Natur 26

VII. Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur 29

VIII. Von der logischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur 33

IX. Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft 36

Seite.

Eintheilung des ganzen Werks 41

Erster Theil. Kritik der ästhetischen Urtheilskraft . 43

Erster Abschnitt. Analytik der ästhetischen Urtheilskraft 45

Erstes Buch. Analytik des Schönen . . . 45

Erstes Moment des Geschmacksurtheils der Qualität nach 45

§. 1. Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch 45

§. 2. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse 47

§. 3. Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden 48

§. 4. Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden 50

§. 5. Vergleichung der drei specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens 53

Zweites Moment des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach 55

§. 6. Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird 55

§. 7. Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal 56

§. 8. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurtheile nur als subjectiv vorgestellt 58

§. 9. Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe 62

Dritttes Moment der Geschmacksurtheile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird 66

Seite.

§. 10. Von der Zweckmässigkeit überhaupt 66

§. 11. Das Geschmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes (oder Vorstellungsart desselben) zum Grunde . . 67

§. 12. Das Geschmacksurtheil beruht auf Gründen *a priori* 68

§. 13. Das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig 70

§. 14. Erläuterung durch Beispiele 71

§. 15. Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriff der Vollkommenheit gänzlich unabhängig . . . 74

§. 16. Das Geschmacksurtheil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein . . . 78

§. 17. Vom Ideale der Schönheit 81

Viertes Moment des Geschmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande 87

§. 18. Was die Modalität eines Geschmacksurtheils sey 87

§. 19. Die subjective Nothwendigkeit, die wir dem Geschmacksurtheile beilegen, ist bedingt . . 88

§. 20. Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geschmacksurtheil vorgiebt, ist die Idee eines Gemeinsinnes 89

§. 21. Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne 90

§. 22. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheile gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetznng eines Gemeinsinnes als objectiv vorgestellt wird 91

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik 92

Zweites Buch. Analytik des Erhabenen . . 97

Seite.

§. 23. Übergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen 97

§. 24. Von der Eintheilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen 100

A. Vom Mathematisch-Erhabenen 102

§. 25. Namenerklärung des Erhabenen 102

§. 26. Von der Grössenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist . 105

§. 27. Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen 113

B. Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur . . 117

§. 28. Von der Natur als einer Macht 117

§. 29. Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur 123

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile 125

§. 30. Die Deduction der ästhetischen Urtheile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden 140

§. 31. Von der Methode der Deduction der Geschmacksurtheile 142

§. 32. Erste Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils 143

§. 33. Zweite Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils 146

§. 34. Es ist kein objectives Princip des Geschmacks möglich 148

§. 35. Das Princip des Geschmacks ist das subjective Princip der Urtheilskraft überhaupt . . 150

§. 36. Von der Aufgabe einer Deduction der Geschmacksurtheile 151

§. 37. Was wird eigentlich in einem Geschmacksurtheile von einem Gegenstande *a priori* behauptet? 153

Seite.
§. 38. Deduction der Geschmacksurtheile 154
§. 39. Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung . . 156
§. 40. Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis* 158
§. 41. Vom empirischen Interesse am Schönen . . 162
§. 42. Vom intellectuellen Interesse am Schönen . 164
§. 43. Von der Kunst überhaupt 170
§. 44. Von der schönen Kunst 173
§. 45. Schöne Kunst ist eine Kunst, in so ferne sie zugleich Natur zu seyn scheint 175
§. 46. Schöne Kunst ist Kunst des Genies 176
§. 47. Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie 177
§. 48. Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack 181
§. 49. Von den Vermögen des Gemüths, die das Genie ausmachen 184
§. 50. Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst 191
§. 51. Von der Eintheilung der schönen Künste . . 192
§. 52. Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte 199
§. 53. Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste untereinander 200
Zweiter Abschnitt. Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft (§. 54.) 212
§. 55. Vorstellung der Antinomie des Geschmacks . 213
§. 56. Auflösung der Antinomie des Geschmacks . . 214
§. 57. Vom Idealismus der Zweckmässigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Princip der ästhetischen Urtheilskraft 223
§. 58. Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit 229
§. 59. Anhang. Von der Methodenlehre des Geschmacks 234

Seite.

Zweiter Theil. Kritik der teleologischen Urtheilskraft 237

§. 60. Von der objectiven Zweckmässigkeit der Natur 239

Erste Abtheilung. Analytik der teleologischen Urtheilskraft 242

§. 61. Von der objectiven Zweckmässigkeit, die blos formal ist, zum Unterschiede von der materialen 242

§. 62. Von der relativen Zweckmässigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern . . . 248

§. 63. Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke 252

§. 64. Dinge, als Naturzwecke, sind organisirte Wesen 255

§. 65. Vom Princip der Beurtheilung der innern Zweckmässigkeit in organisirten Wesen 260

§. 66. Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke 261

§. 67. Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft 266

Zweite Abtheilung. Dialektik der teleologischen Urtheilskraft 271

§. 68. Was eine Antinomie der Urtheilskraft sey? . 271

§. 69. Vorstellung dieser Antinomie 272

§. 70. Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie 275

§. 71. Von den mancherlei Systemen über die Zweckmässigkeit der Natur 277

§. 72. Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgiebt 280

§. 73. Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks . 284

§. 74. Der Begriff einer objectiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft . . 287

Seite.

§. 75. Anmerkung 291

§. 76. Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, dadurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird 295

§. 77. Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur . . . 302

Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft . . 309

§. 78. Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse? . . . 309

§. 79. Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanismus unter den teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks 311

§. 80. Von der Beigesellung des Mechanismus, zum teleologischen, in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts 316

§. 81. Von dem teleologischen System in den äussern Verhältnissen organisirter Wesen . . . 320

§. 82. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems 326

§. 83. Von dem Endzwecke des Daseyns einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst 332

§. 84. Von der Physikotheologie 335

§. 85. Von der Ethikotheologie 342

§. 86. Von dem moralischen Beweise des Daseyns Gottes 348

§. 87. Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises 355

§. 88. Von dem Nutzen des moralischen Arguments 363

§. 89. Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen Beweise des Daseyns Gottes . 366

§. 90. Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben 373

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie . . . 383

Seite.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Erster Abschnitt. Von den unterschiedenen Gegenständen des Gefühls vom Erhabenen und Schönen 399

Zweiter Abschnitt. Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt 404

Dritter Abschnitt. Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniss beider Geschlechter 426

Vierter Abschnitt. Von den Nationalcharakteren, in so ferne sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen 446

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel, 1724-1804 / Rosenkranz, Karl, 1805-1879 / Schubert, Friedrich Wilhelm, 1799-1869

Sämmtliche Werke

Bd.: 4

Leipzig 1838

Ph.u. 287 db-4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046188-9